RELEA Capítulo Colombia es una publicación semestral de la Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas. En esta revista se ponen a disposición de las iglesias, organizaciones e instituciones afines, y cristianos interesados en la reflexión bíblica-teológica-pastoral los aportes de los miembros de esta Red. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura oficial de las iglesias.

relea
RED LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ANABAUTISTAS

ISSN 2805-5896

RED LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ANABAUTISTAS 8 e

ISSN 2805-5896

El Anabautismo a los 500 años
Perspectivas desde América Latina

8

CÉSAR MOYA
ROBERTO CAICEDO
ALIX LOZANO
ELIZABETH SOTO
ZARAÍ GONZALÍA
PATRICIA URUEÑA
RUHAMA PEDROZA
PEDRO STUCKY
ROSALINA VASCO
LUIS MARÍA ALMAN
FERNANDO PÉREZ
ALBERTO GUERRERO

relea
RED LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ANABAUTISTAS

RELEA capítulo Colombia es una publicación semestral de la Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas. En esta revista se ponen a disposición de las iglesias, organizaciones e instituciones afines, y cristianos interesados en la reflexión bíblica-teológica-pastoral los aportes de los miembros de esta Red. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura oficial de las iglesias.

Comité editorial de RELEA
César Moya (Colombia) / Coordinador
Carlos Martínez (México)
Willi Hugo Pérez (Guatemala)
Valeria Alvarenga (Brasil)
Pedro Stucky (Colombia)

Comité editorial de RELEA Colombia
Patricia Urueña
César Moya
Isdalia Ortega

Diagramación
Juan Moya
juanmoya117@gmail.com
La publicación de esta revista es posible gracias a las contribuciones voluntarias de los miembros de RELEA Colombia

ISSN 2805-5896

2025 Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas-RELEA
Bogotá, Colombia
E-mail: relea.org1@gmail.com

RED LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ANABAUTISTAS

Capítulo Colombia

Nº8

El Anabautismo a los 500 años:

Perspectivas desde América Latina

BOGOTÁ, COLOMBIA
2025

Contenido

CÉSAR MOYA **6**
Presentación

CÉSAR MOYA **10**
La Reflexión Teológica Latinoamericana a los 500 Años del Anabautismo:
Un Análisis desde los Aportes de RELEA

ROBERTO CAICEDO **26**
Hermenéutica Comprometida y Radical:
El Aporte de Hugo Zorrilla a la Hermenéutica de la Liberación

ALIX LOZANO **38**
Mujeres, Cristología y Paz: Memorias desde América Latina
y el Caribe

ELIZABETH SOTO **52**
El Cristo Encarnado: La Cristología Anabautista

ZARAI GONZALÍA **60**
La Cristología Anabautista: Una Mirada desde las Mujeres del MTAL

PATRICIA URUEÑA **72**
El Espíritu Santo y la Equidad de Género: Una Interpretación desde
América Latina a los 500 Años del Anabautismo

RUHAMA A. PEDROZA G. **82**
Protagonismo de las Mujeres Anabautistas en el Siglo XVI:
Una Lectura Histórico-Sociológica de su Legado

PEDRO STUCKY **94**
La Identidad Anabautista en la Iglesia Cristiana Menonita de Colombia
1985-2024

ROSALINA VASCO DE SANTANA **110**
Cristologías Emergentes en Brasil y su Influencia en las Iglesias Menonitas: Una Aproximación al Periodo 1980-2020

LUIS MARÍA ALMAN BORNES **120**
Derechos Humanos y Teología de Paz: Testimonio de una Comunidad Anabautista Menonita

FERNANDO PÉREZ VENTURA **128**
Interculturalidad como Paradigma de la Misión:
A 500 Años del Anabautismo

ALBERTO GUERRERO PÉREZ **138**
Iglesias Evangélicas e Iglesias Menonitas en América Latina:
Una Comparación con Motivo de los 500 Años del Anabautismo

Presentación

Este número de la Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas-RELEA es una contribución a la celebración de los 500 años del anabautismo, con aportes, tanto de mujeres como de hombres, desde Argentina, Brasil, Colombia, México, Puerto Rico y Estados Unidos. Los artículos, algunos de énfasis académico, otros más pastorales y otros más testimoniales, tienen en cuenta diversos aspectos del anabautismo latinoamericano en diálogo con la tradición del siglo XVI. Varios de los escritos están basados en presentaciones realizadas con motivo de la celebración de los 500 años del anabautismo en enero del presente año en Cusco, Perú. A continuación, los artículos se presentan agrupados en bloques de temáticas comunes a ellos.

El primer artículo, *La Reflexión teológica latinoamericana a los 500 años del Anabautismo*, de mi autoría, abre el presente número de RELEA dado que es un análisis de la teología subyacente en sus contenidos, tanto orales como escritos, en su caminar de doce años de compromiso con la reflexión teológica anabautista desde el sur. Este escrito sirve como un punto de partida para identificar los aspectos comunes al anabautismo latinoamericano en diálogo con el anabautismo heredado del siglo XVI, dejando desafíos para las nuevas generaciones.

El análisis del aspecto hermenéutico en el artículo anterior es cercano a lo presentado a continuación por Roberto Caicedo en *Hermenéutica Comprometida y Radical: El aporte de Hugo Zorrilla a la Hermenéutica de la Liberación*, que ejemplifica una aproximación al texto bíblico conectado a la realidad contextual, lo cual se asemeja a lo realizado por otras hermenéuticas latinoamericanas de un discipulado obediente y radical.

El bloque de artículos siguientes contiene reflexiones relacionadas con la imagen de Cristo desde la perspectiva de las mujeres. El primero de ellos, *Mujeres, Cristología y Paz*, de Alix Lozano, entrelaza los temas de memoria, cristología y paz reseñando brevemente la historia del Movimiento de Mujeres Anabautistas haciendo Teología desde América Latina (MTAL), y presentando varios testimonios, mayormente de mujeres pertenecientes a las iglesias de Latinoamérica y el Caribe, de lo que se desprenden varios desafíos eclesiales y pastorales. El segundo, *El Cristo Encarnado: la Cristología Anabautista*, de Elizabeth Soto, describe e invita a volverse al Cristo que trajo el anabautismo a la región Caribe y cuyos contenidos y prácticas se constituyeron en una resistencia a las cristologías impuestas a la fuerza desde la llegada del catolicismo romano y el protestantismo. El tercero, de Zaraí Gonzalía, *La Cristología Anabautista: Una Mirada desde las Mujeres del MTAL*, es una

reflexión acerca de cómo las escritoras en los libros devocionales del MTAL expresan su comprensión cristológica diversa, enfatizando la importancia de que las mujeres, al igual que los hombres, son portadoras de la imagen y semejanza de Dios.

La siguiente dupla de artículos está relacionada con la equidad de género. El primero de ellos tiene un foco neumatológico y el segundo sociológico. El inicial, *El Espíritu Santo y la equidad de género*, de Patricia Urueña, presenta el desarrollo del entendimiento del Espíritu en contextos patriarcales, lo cual ha llevado a marginaciones y exclusiones de las mujeres, y propone una nueva comprensión en la que las mujeres y hombres pueden vencer el patriarcalismo y encontrar la plenitud de vida en justicia y en paz. El siguiente, *Protagonismo de las mujeres anabautistas en el siglo XVI: Una lectura histórico-sociológica de su legado*, de Ruhama Pedroza, interpreta el rol protagónico de las mujeres en el anabautismo desde sus orígenes hasta nuestros días, lo cual se constituye en un legado para las futuras generaciones anabautistas, llamando la atención sobre la inclusión plena de ellas en el cuerpo de Cristo.

El grupo de artículos que se presentan a continuación tienen el foco histórico-testimonial; el primero en relación con la identidad anabautista, el segundo con la cristología y el tercero con los derechos humanos: *La Identidad Anabautista en la Iglesia Cristiana Menonita de Colombia (1985-2024)*, de Pedro Stucky, reseña los procesos y la generación de diferentes proyectos y ministerios en la iglesia colombiana en sus últimos cuarenta años y su alcance a otros países vecinos; *Cristologías Emergentes en Brasil y su Influencia en las Iglesias Menonitas: Una Aproximación al Periodo 1980-2020*, de Rosalina Vasco de Santana, analiza los principales movimientos cristológicos y enfoques pastorales de las últimas cuatro décadas en Brasil (1980-2020), destacando cómo los diferentes contextos históricos, sociales y políticos influyeron en las formas de comprender a Jesucristo y en la estructuración de la acción pastoral de las iglesias cristianas, entre ellas las menonitas; *Derechos Humanos y Teología de Paz: Testimonio de una Comunidad Anabautista Menonita*, de Luis María Alman, teniendo en cuenta el actual contexto social y político de Argentina, presenta la experiencia de la Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires (Argentina) en relación con la defensa de los derechos humanos.

Enseguida, el artículo de Fernando Pérez Ventura, *Interculturalidad como Paradigma de la Misión a 500 Años del Anabautismo*, presenta una lectura teológica y pastoral que vincula la herencia contracultural del anabautismo con los desafíos contemporáneos de la misión en América Latina, ofreciendo claves valiosas para una misión intercultural. Cierra este número de RELEA el artículo de Alberto Guerrero, *Iglesias Evangélicas e Iglesias Menonitas en América Latina: Una Comparación con Motivo de los 500 Años del*

Anabautismo, presenta *grosso modo* aspectos de la configuración teológica, los imaginarios sociales y las eclesiologías de las dos tradiciones.

Esperamos que disfruten de toda esta diversidad de aproximaciones teológicas y compartan con sus comunidades de fe lo que consideren que sea propicio para ellas de acuerdo con las necesidades y el contexto actual.

Por RELEA,

César Moya, editor.
Gainesville, FL, otoño de 2025.

La Reflexión Teológica Latinoamericana a los 500 Años del Anabautismo

Un Análisis desde los Aportes de RELEA

CÉSAR MOYA[1]

Resumen

Con motivo de la celebración de los 500 años del anabautismo, este artículo tiene como propósito analizar la reflexión teológica anabautista desde América Latina a partir de la historia y los contenidos de las presentaciones orales y escritas de la Red Latinoamericana de Estudios anabautistas-RELEA. Para ello hace uso de diferentes documentos y archivos desde la fundación de RELEA hasta el día de hoy. El resultado de dicho ejercicio deja como resultado una sistematización inicial de la teología subyacente en RELEA. Concluye con las implicaciones de la reflexión teológica anabautista desde América Latina y los desafíos que quedan a las nuevas generaciones para continuar con dicha tarea.

Palabras clave: anabautismo, análisis teológico, hermenéutica, Latinoamérica, noviolencia.

Introducción

La reflexión teológica anabautista desde América Latina ha tenido una contribución nueva en el siglo XXI: La Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas-RELEA. Los aportes de los miembros de la Red tanto con

[1] César Moya es PhD en Teología y Estudios de la Religión por la *Vrije Universiteit Amstedam*, Países Bajos. Actualmente sirve como coordinador continental de RELEA y pastorea *Emmanuel Mennonite Church* en Gainesville, Florida.

encuentros como con escritos han servido como puntos de partida para la reflexión en las comunidades eclesiales, no solo sobre temas de actualidad sino sobre aquellos que son de mucha sensibilidad. A pesar de su breve trayectoria, en comparación con otras experiencias anabautistas, RELEA ha contribuido a la reflexión teológica anabautista desde el Sur y promovido escritores y escritoras, además de los dones involucrados en todo el proceso de organización de eventos, talleres, presentaciones y edición de la revista que lleva el mismo nombre, RELEA.

El propósito del presente artículo consiste en analizar brevemente la reflexión teológica anabautista desde América Latina a partir de la historia y los contenidos de las presentaciones orales y escritas de RELEA. Para tal fin, se tiene en cuenta nuestra memoria, la documentación existente de los eventos llevados a cabo y las revistas de RELEA. De esta manera se sistematizarán, en primer lugar, los antecedentes; en segundo lugar, los inicios, constitución y organización de RELEA; en tercer lugar, la producción teológica; en cuarto lugar, la teología subyacente; en quinto lugar, su lectura hermenéutica; y en sexto lugar, complementariedades a la teología anabautista clásica. Se concluye con unas implicaciones y retos para continuar con dicha tarea.

1. Antecedentes

Desde la llegada de los menonitas a América Latina a través de las agencias misioneras (Prieto, 2010), especialmente *Commission Overseas Mission-COM* a principios del siglo XX, las congregaciones surgidas han bebido del pozo académico norteamericano y anglosajón, teniendo como foco principal el legado de la Reforma Radical del siglo XVI en los temas de la paz y la vida en comunidad, el bautismo de creyentes, y la separación Iglesia-Estado. Desde esta perspectiva, las traducciones de las obras sobre *Compendio de la Historia de los Menonitas* por J.C. Wenger (1960) y la *Visión Anabautista* de Harold Bender (2000) están entre las más reconocidas al principio. En la segunda mitad del siglo XX se destacan en el contexto latinoamericano los escritos en español de Juan Driver y John Yoder. Dentro de los escritos de Driver se destacan *Contracorriente* (1998) y *Comunidad y compromiso* (1976), y de John Howard Yoder *La Política de Jesús* (1985). Con el primer escrito Driver nos introdujo en la eclesiología radical del siglo XVI contrastándola con la eclesiología de la reforma protestante clásica; con el segundo, que es un breve ensayo, nos animó a la práctica de los diferentes dones dados por Jesús a la iglesia. Por su parte, la obra de Yoder nos desafió a considerar la ética social y política de Jesús, consignada en los evangelios, como relevante para nuestros días. En una menor proporción las iglesias anabautistas han bebido de otros autores latinoamericanos formados

teológicamente en el Norte, dentro de ellos Daniel Schipani con su obra *El Reino de Dios y el Ministerio Educativo en la Iglesia* (1983) y Hugo Zorrilla con *Estudiando y Comprendiendo la Biblia: Pistas para la Interpretación Bíblica* (1989).

2. Inicios, constitución y organización de RELEA

Gestación

Teniendo en cuenta dichos antecedentes, RELEA comienza a gestarse en la segunda década del siglo XXI alrededor de tertulias entre menonitas, hombres y mujeres, de diferentes países de América Latina, bien fuera aprovechando visitas a dichos países o la celebración de algunos eventos anabautistas tales como el Congreso Mundial Menonita, el Congreso Anabautista del Cono Sur, los Encuentros Andinos Anabautistas, las asambleas de la Iglesia Menonita de Colombia-IMCOL y la Iglesia Menonita de Quito, entre otros (Moya, 2009). En dichas tertulias se afirmaba el legado anabautista y se valoraban los aportes de los autores mencionados anteriormente, pero también se levantaban preocupaciones por la influencia de las teologías patriarcales y misóginas en algunos líderes y congregaciones anabautistas del continente, quienes se encargaban de la organización y liderazgo de diferentes encuentros. De esta manera las voces de los que pensaban diferente parecían ser silenciadas y censuradas. La pregunta que resonaba en las tertulias era: ¿de qué manera las voces disidentes de tales teologías se podrían dar a conocer? La realización de encuentros regulares en cualquier lugar de América Latina no era una respuesta práctica dadas las distancias geográficas, además de los costos de movilización y logística que ello implicaría.

Con el paso de los años y los encuentros entre menonitas ecuatorianos y colombianos, dada la relación cercana entre estos por ser parte de la Consociedad Menonita para Ecuador[2], se fue consolidando una propuesta para promover la reflexión anabautista desde el Sur. La propuesta fue compartida con otros menonitas en el marco de la Asamblea de la IMCOL en marzo de 2013[3]. Una reunión posterior se sostuvo en Bogotá con la presencia

[2] La Consociedad Menonita para Ecuador se inició en el año 2000 y está conformada por *Central Plains Mennonite Conference*, *Mennonite Misión Network-MMN* e Iglesia Menonita de Colombia-IMCOL. El propósito de la Consociedad es profundizar el conocimiento y entendimiento mutuo de los ministerios en sus distintos contextos de origen y, por supuesto, contribuir al testimonio anabautista en dicho país. Para más información véase Guamán J. y Willington, P. (2021).

[3] Un correo electrónico enviado por el autor a Linda Shelly, directora para América Latina de *Mennonite Mission Network-MMN*, con fecha del 16 de julio de 2013 testifica lo siguiente: "La idea que te compartimos, acá en Quito en tu visita de marzo, de iniciar la Red Latinoamericana de Estudios en Anabautismo está tomando forma. En la asamblea de la IMCOL llevada a cabo en Cachipay el pasado mes de marzo, pudimos compartir la idea con varios de los teólogos y teólogas colombianas: Roberto Caicedo, Isdalia Ortega, Enrique Vijver, Peter Sutcky, Alberto Guerrero y Zaraí Gonzalía. También compartimos por e-mail la propuesta con Alix Lozano. Con los teólogos y teólogas que estaban presentes en

de varios teólogos y teólogas menonitas colombianos.[4] Los consultados estuvieron de acuerdo con presentar la propuesta en el marco de la Consulta Anabautista Latinoamericana, que se llevaría a cabo en Ciudad de Guatemala en febrero de 2014, con la respectiva aprobación de los organizadores de la consulta[5].

Constitución, organización e integrantes

Aprovechando la asistencia de representantes anabautistas de diferentes países a la consulta en Guatemala, se sostuvo una reunión el 15 de febrero de 2014 con los interesados[6] en crear la Red. Allí se establecieron los objetivos, la organización, la admisión y la financiación[7].

Como su nombre lo indica, RELEA es una Red de Anabautistas de América Latina. La Red está conformada por hombres y mujeres que trabajan por la construcción de la paz y la reconciliación en diversos contextos. Algunos de ellos han servido o aun sirven como pastores de iglesias anabautistas; otros como profesores en seminarios teológicos anabautistas (Seminario Menonita de Colombia, Seminario Bíblico Anabautista-Semilla, Centro Evangélico Menonita de Teología Asunción-CEMTA en Paraguay); y en universidades protestantes y católicas (Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica; Universidad Bautista, Universidad Reformada, Universidad Patricio Symes, Universidad Javeriana y Universidad Santo Tomás en Colombia, entre otros); y otros como activistas y promotores de construcción de paz en diferentes organizaciones menonitas y no gubernamentales. En tales contextos ellos y ellas realizan sermones, exposiciones, investigaciones y escritos, y actividades relacionadas con la construcción de paz y la reconciliación. No obstante, todos están inmersos en sus respectivas comunidades de fe a pesar de los desafíos que enfrentan en ellas.

Cachipay logramos redactar una propuesta inicial y quedamos en convocarnos para un encuentro en este año. Inicialmente habíamos pensado para Octubre" (Moya, julio 16 de 2013).

[4] Un correo electrónico enviado por el autor a Linda Shelly, el 8 de agosto de 2013, evidencia tal reunión: "Nos reunimos con varios de los interesados en RELEA y se dio retroalimentación a la propuesta. Hay mucho interés en los teólogos(as) colombianos(as). En noviembre 16 vamos a volver a tener otra reunión ampliada con otras personas teólogos(as) de las otras convenciones anabautistas con algunas presentaciones teológicas que ya están preparadas […]" Posteriormente en el adjunto de un correo electrónico enviado por el autor a Pedro Stucky el 10 de enero de 2014, se menciona un equipo impulsor inicial constituido por: César Moya, Patricia Urueña, Pedro Stucky, Roberto Caicedo, Isdalia Ortega, Enrique Vijver, Alberto Guerrero, Zaraí Gonzalía y Tatiana Jahyya. (Moya, enero 10 de 2014).

[5] Una copia del correo electrónico enviado el 13 de enero de 2014 por Pedro Stucky a los organizadores de la consulta lo evidencia de la siguiente manera: "Segundo, adjunto les envío una propuesta que hemos venido trabajando para crear una red teológica latinoamericana que pueda publicar y aportar al anabautismo de América Latina llamada RELEA. Hasta ahora lo que hemos hecho es hacer reuniones preliminares, pero quisiéramos aprovechar la Consulta para reunirnos el sábado 15 y dar inicio. En ese sentido queremos pedirles su concepto, y si es posible su anuencia para la reunión. En esta reunión habría alguno(as) presentador(as) y sería abierta a las personas interesadas. Hacia el final de la tarde se discutiría la propuesta de RELEA, para darle iniciación formal (Moya, enero 13 de 2014).

[6] Los asistentes fueron: Amzie Yoder (Estados Unidos), quien había sido misionero en Guatemala; Pedro Stucky (Colombia); Tatiana Jaya y Daniel Jara (Ecuador); Patricia Urueña y César Moya (Colombia-Ecuador); Caleb Yoder (Estados Unidos-Ecuador); Roberto Wiens (Paraguay); Concepción Villeda+, José Luis Azurdia+ y Willi Hugo Pérez (Guatemala); Fernando Pérez y Carlos Martínez (México); Milka Rindzinsky (Uruguay)+ y Valeria Alvarenga (Brasil).

[7] Los documentos de la reunión de constitución constan en el correo electrónico del día 1 de marzo de 2014 a los asistentes y otros vinculados a Relea (Moya, marzo 1 de 2014).

3. Producción teológica

Los encuentros de RELEA

Los encuentros de RELEA generalmente se llevan a cabo cada dos años, con una duración de uno o dos días en los que los miembros presentan tesis, escritos o investigaciones sobre teología, Biblia o pastoral, con el fin de teologizar contextualmente[8].

Publicaciones

Varias de esas experiencias, investigaciones y escritos son publicadas como artículos en español en la revista de RELEA identificada con el ISSN 2805-5896. Tales artículos tienen en cuenta el legado anabautista desde perspectivas pastorales, teológicas, bíblicas, eclesiales, sociológicas, educativas y psicológicas. La revista de RELEA ha tratado los temas del Acuerdo de Paz Colombia (2017); Relación entre lo político, la paz y la justicia (2018); Migraciones (2019); Covid 19 (2021); Relación Iglesia-Estado (2022); Violencia de género (2023); Guerra y Paz (2024); Anabautismo a los 500 años (2025 en proceso). La revista de RELEA es distribuida a las iglesias, pastores y pastoras y líderes de América Latina y está subida en la Biblioteca Digital Anabautista (BIDA). La revista llega a pastores y líderes de varias iglesias menonitas en América Latina, el Seminario Bíblico Menonita de Colombia, el Seminario SEMILLA de Guatemala, la Universidad Bautista y la Universidad Reformada de Colombia, y *Anabaptist Mennonite Bíblical Seminary* y *Mennonite Historical Library* en *Goshen College* en Estados Unidos.

4. La teología subyacente a RELEA

Las presentaciones en los diferentes encuentros y los artículos de las revistas permiten identificar una teología subyacente en las reflexiones de

[8] Varios de los temas tratados en los encuentros de RELEA han sido los siguientes: "La tierra como clave de lectura en el Antiguo Testamento" por Daniel Jara (Guatemala, 2014), "El Espíritu Santo y la equidad de género. Una perspectiva desde América Latina" por Patricia Urueña (Consulta Anabautista Latinoamericana, Guatemala 2014), "Identidad Anabautista Latinoamericana: raíces, frutos y desafíos" por Jaime Prieto (Congreso Mundial Menonita, Harrisburg, PA, 2015), "Contextualización del conflicto armado en Colombia" por Alberto Guerrero (Ibagué, Colombia, 2016), "La memoria de Jesús y las víctimas: lectura de lucas 22:14-22" por Roberto Caicedo (Armenia, Colombia, 2017); "Anabautismo y paz en contextos de violencia" por los siguientes exponentes: Martín Nates (Colombia), Ramón Guevara (Ecuador), Rosa de Atarama (Perú) y Erwin Mirabal (Venezuela) (Cali, Colombia 2018); "Culto y justicia en el tercer Isaías" por Alberto Guerrero, "El Cristo reencontrado" por César Moya, "La política de Jesús y la política del sufrimiento" por Elizabeth Soto-Albrecht (Bogotá, 2019), "*Evangelicals and power in Latin America and elsewhere. What does Anabaptism have to say?*" por Peter Stucky and César Moya (Congreso Mundial Menonita, Indonesia, 2022 via Zoom); "Aportes desde la hermenéutica bíblica sobre violencias de género" por Hans de Wit, "Aportes desde la teología feminista sobre "Violencias de género" por Patricia Urueña y "Hacia una pastoral inclusiva por Martha Gómez" (Encuentro MTAL-RELEA, Congreso Andino Anabautista, Quito, 2023).

RELEA[9]. Se espera que los componentes de tal teología sean afirmados y desarrollados sistemáticamente con el paso de los años, no obstante, su esencia seguirá siendo la misma. Veamos un análisis inicial de tal teología (Boff 2001 citado en Araya 2005).

Método teológico

En términos generales se puede identificar una circularidad hermenéutica propia de América Latina, que se puede resumir en el método Ver-Juzgar-Actuar (Codina, 1988; Iriarte, 2003) tanto en las presentaciones realizadas en los diferentes encuentros como en los artículos de la revista RELEA. Esto quiere decir, en primer lugar, que la reflexión parte de la realidad de "negatividad"[10] que afecta a la humanidad en diferentes áreas de su existencia tanto individual como colectivamente y distorsiona la imagen de Dios en el ser humano. Dicha realidad de negatividad también afecta la creación. En segundo lugar, el método común a la reflexión teológica pone en diálogo esa realidad de negatividad con el testimonio bíblico y otras ciencias del conocimiento tales como la sociología, la historia, la psicología y la filosofía, entre otras. Es un diálogo fructífero, que afirma los valores del reino de Dios y reconoce los desafíos que tienen los discípulos y discípulas de Jesús frente a los antivalores de la realidad. En tercer lugar, la reflexión teológica por lo general propone acciones prácticas para afirmar los valores y rechazar los antivalores de la realidad; es de mencionar que algunas de tales acciones prácticas no se quedan en el deseo de lo que otros deberían hacer, sino que relatan experiencias que se están dando en el momento del escrito.

Además del Ver-Juzgar-Actuar, en los encuentros presenciales también se han dado dos pasos más: celebrar y evaluar comunitariamente. Esto ha significado, por un lado, tener liturgias o expresiones artístico-culturales como símbolos y canciones latinoamericanas, algunos de ellos propios de los pueblos indígenas.

Perspectiva teológica

De las presentaciones y los artículos se identifican unas características comunes de la perspectiva teológica de RELEA. Veamos algunas de ellas.

La teología de los autores de RELEA se caracteriza por ser contextual dado que "es una reflexión nacida desde la fe que toma en cuenta la Biblia, la tradición y el contexto del creyente y apunta a la transformación de esa cultura o ese contexto" (de Witt y López, eds., 2014, p. 350). Es decir, la teología subyacente en los autores y autoras de RELEA es pertinente al contexto que

[9] Varias de las características de la teología subyacente de RELEA se corresponden con lo expresado en mi tesis doctoral (Moya, 2019).

[10] La expresión es tomada de Jon Sobrino para hacer referencia a las situaciones que atentan contra la vida de la humanidad.

cada uno de ellos y ellas experimenta: discriminación por identidad de género, raza o sexo, violencias de género, tiempos de posacuerdo, impunidad y violaciones de derechos humanos, tiempos de guerra, tiempos de violencia, conflicto armado, víctimas, desapariciones forzadas, vida de individualismo, exclusión, corrupción política, injusticia, migraciones, pandemias, relación Iglesia-Estado, participación de evangélicos en política, distribución de la tierra, pobreza, entre otras situaciones que retan a las comunidades de creyentes en América Latina.

Lo que evidencia la teología subyacente en RELEA es un compromiso de ser fiel a la ética social y política de Jesús constatada en los evangelios y que es relevante y pertinente para nuestros días, y no sólo para las y los discípulos de Jesús sino para la sociedad en general, tanto en América Latina como en otras partes del mundo. Expresiones tales como injusticia, violencia, relaciones sociales, inequidad, entre otras, demuestran que hay un foco en la ética social y política.

La teología subyacente a RELEA también tiene en cuenta la teología anabautista del siglo XVI, aunque esta última en sus inicios no era una teología propiamente sistemática (Klassen, 1985). No obstante, el principio de la noviolencia activa caracteriza esta "teología releana" en la mayoría de sus artículos y presentaciones, trascendiendo *praxis* antimilitaristas y antibelicistas. Por lo tanto, la noviolencia abarca las relaciones sociales y la relación con la creación, la construcción de comunidades de iguales, el trabajo por la justicia, la reconciliación, la construcción de paz, la economía compartida y la separación Iglesia-Estado. En ese sentido, se evidencia una teología escatológica; en otras palabras, una teología de esperanza, que afirma el fin de los sistemas que dominan el mundo y, al mismo tiempo, una nueva creación gracias al señorío de Cristo.

Cristología

En RELEA se identifica una cristología que se corresponde con la de los credos nicénico y calcedónico sobre la segunda persona de la Trinidad, el Hijo. Sin embargo, la cristología de la mayoría de los autores está expresada en términos sociales y políticos que son pertinentes y relevantes para nuestros días. Es decir, es una cristología baja, que presta atención al aquí y ahora. Además, tal cristología está intrínsecamente relacionada con las otras dos personas de la Trinidad: el Creador y el Espíritu, lo que afirma la importancia de ser comunidad y sus implicaciones para un discipulado radical. Así, el Dios de Jesús es un Dios de paz, que busca el bienestar de la humanidad. Por su parte, el Espíritu que guió a Jesús es el mismo que actúa en el discernimiento de la comunidad de fe, la impulsa a seguir fielmente el camino de la cruz, y la llena de poder para enfrentar los sistemas y poderes que violentan y oprimen

por medios no violentos. Por lo tanto, la cruz adquiere un significado teológico-político.

Además, la cristología expresada en RELEA es una que afirma la relación condicional cruz-resurrección, que el triunfo sobre los poderes se da por la aparente derrota de la cruz (Col. 2:15). Que la resurrección es la reivindicación de parte de Dios del crucificado (Fil. 2:5-11); es evidencia de la justicia divina, que trasciende a la justicia humana y que en Cristo no hay acepción de personas (Gál. 3:28). En consecuencia, en ese Cristo se inaugura la creación de una nueva humanidad donde es posible la reconciliación entre enemigos (Ef. 2:11-22).

Neumatología

La comprensión del accionar del Espíritu Santo en la teología subyacente de RELEA en varios de sus artículos tiene que ver con el mismo Espíritu que actuó en la creación del mundo, en la denuncia y anuncio de los profetas del Antiguo Testamento; con el que acompañó a Jesús para enfrentar las tentaciones del poder, la violencia, su ministerio y el camino a la cruz. Es el mismo que actuó para su resurrección como expresión de la creación de una nueva humanidad, recibido por la iglesia el día de Pentecostés, que estuvo con los primeros mártires de la iglesia, y que continúa presente en la comunidad de creyentes.

Es un Espíritu que impulsa el caminar fiel al proyecto de vida de Dios, en obediencia radical al evangelio de Jesús, en trabajar por la paz y la reconciliación del mundo y en la construcción de nuevas comunidades de fe que reflejen la posibilidad de una nueva humanidad que tiene la tarea misional de ir a otras etnias, pueblos y culturas. Es un espíritu que está en medio de los conflictos que adquieren una vía constructiva y que busca el bienestar integral de la humanidad. Es el mismo Espíritu que no hace acepción de personas y que capacita al creyente para dar testimonio de la cruz y la resurrección. Es un Espíritu que impulsa a seguir a Jesús dentro de nuestro propio proceso histórico. Es el Espíritu que da valor para amar no sólo al amigo sino al enemigo, y disponerse para la muerte por causa del evangelio. Es el mismo Espíritu que impulsa a trabajar por la justicia y la construcción de paz en el mundo.

De acuerdo con los escritos de RELEA, el Espíritu Santo es inherente a la eclesiología, lo que a su vez repercute en la relación entre Iglesia y Estado. Esto significa que el Espíritu de Dios es intrínseco a Jesucristo, quien se enfrenta a los poderes de su tiempo y los desenmascara para instaurar el *shalom*, el Reino de Dios.

Sujetos de la teología

Los sujetos de la teología de RELEA son los más débiles de la sociedad, los pobres, los vulnerables, los marginados, los excluidos, los oprimidos, los violentados, los que claman por justicia, y la creación que sufre los embates de su deterioro causado por los poderosos. Tales sujetos están representados en indígenas, negros, desplazados, migrantes, víctimas de las guerras, desaparecidos, mujeres, personas con identidades de género y sexo diferentes a las convencionales, la población LGBTIQ+. Ellos y ellas se constituyen en la razón de ser de la teología que se va construyendo con las experiencias en diferentes contextos con el paso de los años.

Quienes escriben o hacen presentaciones de RELEA lo hacen a partir de las vivencias de ellos y ellas mismas en sus congregaciones, pero también de aquellos y aquellas con quienes conviven o trabajan, siendo testigos de las situaciones que atentan contra la dignidad humana. De esta forma, la teología que se plasma en RELEA parte de la realidad de negatividad que experimentan tales sujetos.

Destinatarios

La producción teológica de RELEA tiene como destinatarios prioritarios las comunidades de fe anabautistas, sus pastores, pastoras, líderes, lideresas y miembros. El propósito de identificar estos destinatarios es que a través de ellos se creen espacios para generar más reflexión y praxeología en torno a los temas planteados, especialmente aquellos que son considerables sensibles.

5. La lectura hermenéutica

Varios aspectos emergen al analizar la lectura hermenéutica[11] en RELEA. A continuación se mencionan los más relevantes.

Lectura intercultural y comunitaria

Con lectura intercultural hacemos referencia a "una lectura de textos por lectores y lectoras de diferentes contextos que entran en diálogo sobre su significado" (Segovia, 2000; Sugirtharajah, 2002; Moya, 2019). Por hermenéutica comunitaria entendemos el ejercicio de leer comunitariamente el texto abriéndolo a una polifonía desde diferentes perspectivas, pero teniendo en cuenta a las víctimas. Seguir este camino previene interpretaciones que favorezcan prácticas opresoras y discriminatorias basadas en una falsa paz. Por lo tanto, los textos que suenan

[11] Por lectura hermenéutica entiéndase aquella que posibilita que "el texto despliegue hacia adelante un mundo de posibilidades [de significados], que el lector hace sintonizar con su propio mundo [su propia vida]", por lo tanto "toda lectura es un acto hermenéutico, bien sea de la Biblia o de cualquier otro texto" (Croatto, 1994, pp. 80, 107).

contraproducentes para las víctimas son leídos críticamente. En este sentido las reflexiones de RELEA llevan inmersos unos aspectos hermenéuticos que son comunes a sus autores a pesar de sus diferentes procedencias, contextos educativos teológicos, contextos culturales (latinoamericanos, norteamericanos y europeos enraizados en América Latina, caribeños, mestizos, negros e indígenas). Esta hermenéutica intercultural se lleva cabo en los encuentros presenciales en los que se da el espacio para dialogar y escuchar las diferentes perspectivas sobre un tema particular.

Lectura en perspectiva noviolenta activa

En la lectura hermenéutica de los textos de RELEA no hay una actitud pasiva frente al mal expresado en las guerras, la violencia, las injusticias y las inequidades de todo tipo. Más bien, el efecto praxeológico de la hermenéutica promueve una noviolencia activa, en lugar de la clásica noviolencia anabautista de la no resistencia.

Algunas prácticas concretas no violentas pero activas que son mencionadas en los textos y presentaciones de RELEA son: protestas contra el genocidio en Gaza, reclamos por la tierra, votar en plebiscitos por la paz, protestas contra un gobierno cuando sus acciones han atentado contra la vida de inocentes y reclamar por la violación de los derechos humanos. Es decir, es una praxeología de incidencia política desde la fe y que excluye el uso de la violencia, que promueve y defiende la vida, así como la dignidad del otro.

Hermenéutica y equidad

La hermenéutica propuesta en RELEA está comprometida con la equidad. Los autores de RELEA interpretan los textos bíblicos teniendo en cuenta al Jesús que interactúa en un ambiente de conflictividad y trabaja por la transformación de la realidad de negatividad manifestada en opresiones, violencias, injusticias e inequidades. En este sentido, es un Cristo que confronta el sistema patriarcal y androcéntrico, por lo tanto, la mujer es considerada al mismo nivel que el varón, tanto en deberes como en derechos y en el ejercicio de los ministerios. De la misma manera, es un Cristo que respeta otras identidades sexuales y de género y que no las discrimina en su llamado al discipulado obediente al camino de la cruz.

Lectura contextual, liberadora y reconciliadora

La lectura de RELEA es contextual y con unos visos liberadores. Lo *contextual* hace referencia a la lectura hecha teniendo como base el contexto social y político, el *Sitz im Leben*, donde el texto se hace vida nuevamente. Por lo tanto, tiene en cuenta la cultura. Así, cada vez que se lee el texto, se genera un nuevo significado del mismo; hay una polisemia en un nuevo contexto. Lo liberador hace referencia a la capacidad de generar una praxis

que produzca transformaciones sociales. Sin embargo, tales visos de liberación llevan implícita la vía no violenta y tienen como propósito la reconciliación entre las personas.

6. Complementariedades a la hermenéutica clásica anabautista

Como se mencionó arriba, la caracterización de la reflexión teológica subyacente a los encuentros y publicaciones de RELEA se da con base en el desarrollo dado en doce años. Con esta base inicial se pueden identificar unas complementariedades a la hermenéutica clásica anabautista como lo son "Cristo como clave de lectura" y "la Biblia se interpreta a sí misma" (Swartley, 1984; Murray, 2000; Roth, 2005).

Cristo como clave de lectura

Tal como en el anabautismo clásico, en las reflexiones teológicas de RELEA se afirma a Cristo como clave hermenéutica. Sin embargo, es un Cristo que no busca el poder político, económico o religioso, ante el cual se vio tentado. Más bien, es un Cristo que se mantiene fiel a la ética no violenta y la política del Reino de Dios. De esta manera resiste la tentación. Por lo tanto, y contrario a otras hermenéuticas, el Cristo con el que se lee el texto no es el Cristo que se impone por la fuerza buscando la eficacia. Tampoco es el Cristo que excluye al diferente, sino que acepta la alteridad y, por lo tanto, la diversidad de pensamientos.

Ni es el Cristo indolente e insensible, sino aquel Cristo que sufre con los que sufren y llora con los que lloran, que se solidariza con los pequeños, los abandonados, los débiles y los despojados. Y en su opción por ellos confronta a los poderosos. Por lo tanto, leer el texto con los lentes de este Cristo hace que la hermenéutica de RELEA sea crítica de la cristiandad totalizadora y constantiniana que se impone por la fuerza.

La Biblia se interpreta a sí misma

Para la teología clásica anabautista, la Biblia se interpreta a sí misma; por lo tanto, no se requiere de doctores ni de la tradición ni del Magisterio para su interpretación porque el Nuevo Testamento interpreta el Antiguo y las enseñanzas de Jesús son autoritativas sobre las demás. Además de lo anterior, en el proceso interpretativo bíblico de RELEA adquiere importancia la exégesis para la aproximación a la realidad social, económica y política del texto en ese entonces. Esto ayuda a orientar a las comunidades de fe en temas tales como el Israel bíblico y el Israel actual o el de las violencias de género. Asimismo, otras ciencias como la antropología, la sociología y la

psicología ayudan a entender la realidad que nos interpela como constructores del Reino de Dios en la tierra tal como fue la pandemia por el Covid-19.

El discipulado de obediencia

La afirmación que ilustra bien lo que es el discipulado de obediencia radical del anabautismo clásico es la de Hans Denck:

> Pero el camino es Cristo, el cual nadie puede conocer verdaderamente si no lo sigue en vida, y nadie lo puede seguir si no lo ha conocido primeramente. El que no lo conoce no lo tiene, y sin él no puede llegar al Padre. Pero el que lo conoce y no da testimonio con su vida se juzgará por él… Ay del que se fija en algo más que este objetivo. Porque el que piensa que pertenece a Cristo tiene que caminar por la vida en que Cristo caminó. (Como se citó en Klassen, 1985, p. 61).

En relación con el anterior postulado, las reflexiones teológicas de RELEA enfatizan el seguimiento a un Cristo enraizado en la historia y cuya misión se da en un momento histórico concreto. Por lo tanto, es un Cristo inmerso en una conflictividad que deja como víctimas a los menos favorecidos del sistema, que reclama justicia para ellas arriesgando su vida y la de su comunidad de discípulos. Así se evidencia en temas tales como el desplazamiento y la guerra y la paz. De esta forma, el seguimiento a Cristo se distingue de la imitación de sus prácticas religiosas tales como la oración y el ayuno.

En consecuencia, las reflexiones teológicas de RELEA afirman el discipulado obediente que se opone a aquellos pseudodiscipulados que pretenden justificar los actos violentos de los gobernantes y de quienes ostentan el poder contra quienes consideran sus enemigos, así como mantener el *statu quo* en beneficio de unos pocos. Por lo tanto, es una teología comprometida con el seguimiento al Cristo histórico que es guiado y fortalecido por el Espíritu en su búsqueda de la justicia por medios no violentos y que asume los costos por causa de ello.

Conclusión

Con motivo de la celebración de los 500 años del anabautismo surgido en Zurich, Suiza, en este artículo se analizó la reflexión teológica anabautista desde América Latina a partir de la historia y los contenidos de las presentaciones orales y escritas de la Red Latinoamericana de Estudios anabautistas-RELEA. Siendo así, se dieron a conocer los antecedentes; los inicios, la constitución y organización de RELEA; la producción teológica; la teología subyacente; la lectura hermenéutica; y las complementariedades a la

hermenéutica clásica anabautista. El análisis realizado tiene unas implicaciones y desafíos para la iglesia y las nuevas generaciones. Veamos.

En primer lugar, de este estudio se puede inferir una eclesiología que va más allá de los dogmas. Algunos testimonios acerca de la praxis de la iglesia en relación con la construcción de paz, la noviolencia, la hermenéutica comunitaria, la opción por los pobres y la equidad de género así lo demuestran. No obstante, tal eclesiología trae unas implicaciones para la tarea misional. Una de ellas es que debe abandonarse el estilo "conquistador", "colonizador" y "expansionista" y más bien entrar en diálogo con los otros, los diferentes, aprendiendo y desaprendiendo mutuamente, para buscar la reconciliación de todas las cosas en Cristo, incluyendo la creación.

En segundo lugar, valorar la tradición teológica anabautista es algo propio de quienes han encontrado en ella orientaciones para su vida y la de otros, así como inspiración para enfrentar los retos que demandan los cambios acelerados que se dan en el mundo en diversos campos. Sin embargo, tal valoración no significa dejar de reflexionar y continuar repitiendo lo dicho en el siglo XVI en el contexto europeo. Tampoco significa aceptar sin crítica la mediación teológica llegada al Sur desde el Norte. Corresponde, más bien, a partir de la realidad contextual de negatividad en América Latina, asumir la responsabilidad de una reflexión teológica contextualizada y renovada por hombres y mujeres de distintas procedencias y saberes que sea transformadora y liberadora de situaciones de violencia, injusticias y opresión en sus diversas formas.

En tercer lugar, hacer reflexión teológica desde América Latina implica no solo haber nacido en las tierras al sur del Rio Grande -somos cientos de millones quienes hacemos parte de tal población, sino, más bien, tener conciencia de haber nacido en una región que sufrió el genocidio de su población autóctona a inicios del siglo XVI y fue sometida por otras culturas violentas e injustas en los siglos posteriores, lo cual ha dejado secuelas hasta el día de hoy en diferentes ámbitos de la sociedad. En otras palabras, se puede ser latinoamericano por nacimiento, pero no por conciencia.

En cuarto lugar, quienes se sienten responsables de hacer teología anabautista desde América Latina constituyen la primera y segunda generación de anabautistas en estas tierras. Después de cien años de incursión del anabautismo, no solo han emergido teólogas y teólogos relacionados con otros campos del conocimiento sino también comprometidas y comprometidos con las iglesias. No obstante, su relación con las iglesias ha trascendido los templos y los ha llevado a estar en contacto permanente con la realidad social, económica y política de su entorno. Ellos y ellas han hecho esfuerzos por capacitarse, muchas veces por su cuenta, luchando contra un sistema que excluye al que no tiene recursos para tener conocimiento. ¿Habrá continuadores de este legado de seguir reflexionando teológicamente desde

América Latina? Y si los hay, ¿qué medio usarán para dar a conocer sus pensamientos?

Referencias bibliográficas

Araya, V. (Julio de 2005). *Teoría del método teológico. Algunos criterios/pautas para el análisis- discernimiento metodológico de un discurso teológico y su específico paradigma de sentido*. Manuscrito no publicado.

Bender, H. y Biber M. (1994). *La visión anabautista*. Ediciones Clara-Semilla. Biblioteca Digital Anabautista-BIDA. https://anabaptistwiki.org/mediawiki/index.php?title=+Special%3ASearch&search=RELEA&go=Go

Boff, C. (2001). *Teoría del método teológico*. Dabar.

Caicedo, R. (2017). "La memoria de Jesús y las víctimas: lectura de Lucas 22.14-22". Presentación en el Encuentro de RELEA. Armenia, Colombia.

Croatto, J. S. (1994). *Hermenéutica bíblica: un libro que enseña a leer creativamente la Biblia*. Lumen.

De Wit H. y López, E.A., directores. (2014). *Lectura intercultural de la Biblia en contextos de impunidad en América Latina*. Pontificia Universidad Javeriana, p. 350.

De Wit, H. (2023). "Aportes desde la hermenéutica bíblica sobre violencias de género". Presentación en el Encuentro RELEA-MTAL y Congreso Andino Anabautista. Quito, Ecuador.

Driver, J. (1976) *Comunidad y compromiso. Estudios sobre la renovación de la iglesia*. Ediciones Certeza.

_____ (1998). *Contracorriente. Ensayo sobre eclesiología radical*. Ediciones SEMILLA.

Gómez, M. (2023). "Hacia una pastoral inclusiva". Presentación en el Encuentro RELEA-MTAL y Congreso Andino Anabautista. Quito, Ecuador.

Iriarte, G. (2003). *¿Qué es una comunidad eclesial de base? Guía didáctica para animadores de las CEBs.* Kipus.

Codina, V. (1998). *¿Qué es la Teología de la Liberación?* Segunda edición. CINEP, pp. 15-20.

Guamán J. y Willington, P. (2021). "El viento sopla por donde quiere. 30 años de caminar en la fe anabautista en Ecuador". En Linda Shelly, *Missio Dei No. 30*. Mennonite Mission Network.

Guerrero, A. (2016). "Contextualización del conflicto armado en Colombia". Presentación en el Encuentro de RELEA. Ibagué, Colombia.

_____ (2019). “Culto y justicia en el tercer Isaías”. Presentación en el Encuentro de RELEA. Bogotá, Colombia.
Jara, D. (2014). “La tierra como clave de lectura en el Antiguo Testamento”. Presentación con motivo de la fundación de RELEA. Guatemala.
Klassen, W. (1985). *Selecciones teológicas anabautistas*. Traducción al español por C. Arnoldo Snyder. Herald Press, p. 61.
Moya, C. (2009). *¿Un anabautismo latinoamericano emergente? Reflexiones con motivo del Congreso Mundial Menonita*. https://anabaptistwiki.org/mediawiki/images/9/91/Un_anabautismo_latinoamericano_emergente.pdf
_____ (2019). “El Cristo reencontrado”. Presentación en el Encuentro de RELEA. Bogotá, Colombia.
Moya, C. (Agosto 8 de 2013). Reunión de Relea en Bogotá. [Correo electrónico].
_____ (Julio 16 de 2013). Reunión Relea en Bogotá. [Correo electrónico].
_____ (Enero 10 de 2014). Propuesta de Relea actualizada. [Correo electrónico].
_____ (Marzo 1 de 2014). Documentos varios. [Correo electrónico].
Moya, C. Ed. (2017). Pueblo de Dios y Paz. Testimonios y desafíos. *RELEA No. 1*.
_____ (2018). La Política, la Justicia y la Paz. Desafíos para las comunidades de fe. *RELEA No. 2*.
_____ (2019). Hacia una hermenéutica anabautista latinoamericana (Tesis doctoral). Vrije Universiteit.
_____ (2019). Migración con esperanza. Análisis, reflexiones y testimonios desde las comunidades de fe. *RELEA No. 3*.
_____ (2021). Covid 19 en contexto. Perspectivas y desafíos eclesiales. *RELEA No. 4*.
_____ (2022). Iglesia y Estado. Una relación para revisar. *RELEA No. 5*.
_____ (2023). Violencias de género. Aportes interdisciplinarios. *RELEA No. 6*.
_____ (2024). Guerra y Paz. Abordajes contextuales e interdisciplinarios. *RELEA No. 7*.
_____ (2025). El anabautismo a los 500 años: perspectivas desde América Latina. *RELEA No. 8* (en construcción).
Moya, C. y Stucky, P. (2022). “Evangelicals and power in Latin America and elsewhere. What does Anabaptism have to say?” Seminario taller en el Congreso Mundial Menonita, Indonesia, 2022 vía Zoom.
Murray, S. (2000). *Biblical Interpretation in the Anabaptist Tradition*. Pandora Press.

Nantes, M., Guevara, Atarama, R. y Mirabal, E. (2918). “Anabautismo y paz en contextos de violencia”. Presentaciones realizadas en el Encuentro de RELEA. Cali, Colombia.

Prieto, J. (2015). “Identidad Anabautista Latinoamericana: raíces, frutos y desafíos”. Presentación en el seminario-taller del Congreso Mundial Menonita. Harrisburg, PA.

_____ (2010). *América Latina: Misión y Migración. Colección de Historia Menonita Mundial*. Good Books.

Roth, J. D. (2005). *Beliefs: Mennonite Faith and Practice*. Herald Press, pp. 37–58.

Schipani, D. (1983). *El Reino de Dios y el Ministerio Educativo en la Iglesia*. Editorial Caribe.

Segovia, F. (2000). “Reading-Across: Intercultural Criticism and Textual Posture” en Fernando F. Segovia, Editor, *Interpreting Beyond Borders* (pp. 59–83). Academic Press.

Soto-Albrecht, E. (2019). “La política de Jesús y la política del sufrimiento”. Presentación en el Encuentro de RELEA. Bogotá, Colombia.

Stucky, P. (13 de enero de 2014). Hola, amigos, sobre la VII Consulta. [Correo electrónico].

Sugirtharajah, R. S. (2002). *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford University Press.

Swartley, W. (1984). “Continuity and Change in Anabaptism-Mennonite Interpretation” en Willard Swartley, Ed. *Essays on Biblical Interpretation: Anabaptist-Mennonite Perspectives*. *Text-Reader Series Vol. I*. Institute of Mennonite Studies, pp. 326–331.

Urueña, P. (2014). “El Espíritu Santo y la equidad de género. Una perspectiva desde América Latina”. Presentación con motivo de la fundación de RELEA. Guatemala.

_____ (2023). “Aportes desde la teología feminista sobre “Violencias de género”. Presentación en el Encuentro RELEA-MTAL y Congreso Andino Anabautista. Quito, Ecuador.

Wenger, J. C. (1960). *Compendio de historia y doctrina menonitas*. Traducción de Ernesto Suárez Vilela. La Aurora.

Yoder, J. H. (1985). *Jesús y la realidad política*. Certeza.

Zorrilla, H. C. (1989). Estudiando y Comprendiendo la Biblia: Pistas para la Interpretación Bíblica. Semilla.

Hermenéutica Comprometida y Radical

El Aporte de Hugo Zorrilla a la Hermenéutica de la Liberación[1]

ROBERTO CAICEDO[2]

Resumen

Es reconocido el surgimiento de la Teología de la Liberación (TL) en América Latina y el Caribe (ALC) dentro del contexto de la Iglesia Católica; sin embargo, hoy también se reconoce el aporte de teólogos(as) y biblistas de tradición protestante, quienes se suman a los planteamientos surgidos dentro de ella. De la mano de la producción teológica surgen diferentes esfuerzos de una lectura bíblica en perspectiva liberacionista enraizada en dinámicas propias de las comunidades eclesiales de base y algunas de corte más académico, que reflejan un acercamiento al texto conectando con nuestras realidades y en discusión con los presupuestos exegéticos de más tradición noratlántica. Este artículo presenta la propuesta de Hugo Zorrilla, anabautista colombiano y biblista, de una hermenéutica comprometida, "obediente" en sus propias palabras, y radical que se suma a las otras propuestas surgidas en el contexto latinoamericano.

Palabras clave: hermenéutica, Hugo Zorrilla, liberación, menonita-anabautista, perspectiva liberadora, protestantismo.

[1] Una versión más ampliada del presente artículo fue publicada en la revista *Protesta y Carisma* como: "Hermenéutica comprometida y radical. El aporte de Hugo Zorrilla a la hermenéutica de la liberación" (Caicedo, 2024).

[2] Roberto Caicedo Narváez es Dr. en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Costa Rica; Mg. en Teología por la Universidad Pontificia Javeriana de Colombia; y Licenciado en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica. Actualmente es profesor de Hermenéutica, Nuevo Testamento y Griego en la Universidad Bautista de Cali, Colombia, y profesor externo del Seminario Bíblico Menonita de Colombia. Está casado con Isdalia Ortega y es padre de Juan Daniel y Ana Ruth.

Introducción

Tal como lo plantea Juan José Tamayo (2011), "la Teología de la Liberación es obra de creyentes pertenecientes a las diferentes iglesias cristianas. Tiene, por tanto, carácter ecuménico" (p. 64). Esta contribución no siempre contó con la misma divulgación que se tuvo desde la contribución católica; en algunos casos, los autores(as) pasaban por católicos para algunos de sus lectores. Al mismo tiempo, dentro de las iglesias protestantes y evangélicas del continente dichos aportes no fueron del todo bien recibidos, pues se tildaban de "liberacionistas"[3] o "liberales"[4] y se veían bajo sospecha. Esto incluía también la nueva perspectiva hermenéutica que surgió en la propuesta de la TL. Al respecto escribía el misionero bautista Roberto Compton (1984),

> Otra inquietud que se presenta en la Teología de la Liberación es su manera de hacer hermenéutica. Se comienza con la situación actual, el análisis de Marx y las ciencias sociales en vez de estudiar la Biblia con la pregunta "¿Qué dice nuestro Dios?" … Tiene un concepto hermenéutico *a priori* que le lleva prácticamente a ignorar el hecho histórico del texto. En esta condición, el intérprete del texto está en peligro de practicar la *eiségesis* en lugar de la *exégesis.* En otras palabras, fácilmente puede imponer sus propias ideas al texto en vez de hacer posible que el texto le hable" (p. 95)

Corroborando esta perspectiva escribe Emilio A. Núñez (1986):

> La Teología de la Liberación es una nueva manera de hacer teología que tiene como punto de partida y norma hermenéutica no la revelación escrita de Dios, sino el contexto social y la praxis revolucionaria que intenta crear en América Latina un "nuevo hombre" y "una sociedad" bajo un sistema de tipo socialista, como supuesta manifestación del Reino de Dios (p. 255).

La crítica expuesta por Compton y Núñez resume bien la mirada que dentro de una buena parte de las iglesias evangélicas y protestantes se tenía de la Teología de la Liberación y de la perspectiva hermenéutica propuesta

[3] El término tenía, la mayor de las veces, la connotación de estar del lado de las luchas populares o revolucionarias que permearon ALC en la segunda mitad del siglo pasado.
[4] El término hacía referencia a la perspectiva teológica de corte liberal heredada del continente europeo o, a veces, también a una perspectiva ética más abierta a cambios en los principios tradicionales de la ética evangélica pietista.

por algunos biblistas latinoamericanos(as), tanto católicos como protestantes. Esta crítica se asumió en forma general en el ámbito evangélico salvo en algunos espacios eclesiales y de formación teológica en donde dicha perspectiva se asumió, en alguna forma, y se desarrolló, con ciertas particularidades de la tradición protestante[5]. En el presente artículo trabajamos la propuesta del profesor Hugo Zorrilla, desarrollada inicialmente en la década de los 80, como una apuesta surgida dentro del contexto latinoamericano de la que podemos llamar "hermenéutica liberadora" desde una tradición protestante, específicamente anabautista-menonita.

El trasfondo de la propuesta de Hugo Zorrilla

Uno de los espacios de reflexión desde la hermenéutica liberadora se cristalizó en el Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL) en San José, Costa Rica, en donde Hugo Zorrilla[6], se forma y luego sirve como profesor. Zorrilla publica su tesis doctoral de la Universidad de Salamanca con el SBL en 1981 con el título "La fiesta de Liberación de los Oprimidos. Relectura de Juan 7:1-10:21" (Zorrilla, 1981), en donde ya podemos ver el desarrollo de una hermenéutica que se apropia de algunos aportes de la exégesis de carácter europea, por un lado, y por otro, de los aportes de la hermenéutica latinoamericana en una perspectiva liberadora, como lo plantea en el título mismo de la tesis.

Este doble acercamiento va a repercutir de diferentes formas en el trabajo exegético y hermenéutico que acompaña la TL en ALC. Esto, dentro del necesario diálogo entre lo que se reconoce tradicionalmente como exégesis y hermenéutica[7], el cual debemos plantear más como una convergencia que como una dicotomía. Entonces, la hermenéutica liberadora también se plantea como una forma de exégesis del texto en la media en que se ha apropiado de

[5] Una mirada diferente más abierta asume, por ejemplo, Samuel Escobar (1987) en su texto "La fe evangélica y las teologías de la liberación", sin embargo, ve difícil el diálogo de la teología evangélica latinoamericana, desarrollada en la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), con la línea más radical de la Teología de la Liberación, debido al uso proclive de las categorías marxistas en su acercamiento al texto bíblico y en el análisis de la realidad (p. 193).

[6]. Hugo Zorrilla nació en Colombia. Desde los años 60, se empieza a destacar como líder en la Iglesia de los Hermanos Menonitas en Colombia y luego se traslada a Costa Rica, donde estudia su bachillerato en teología en el Seminario Bíblico Latinoamericano. Luego hace su maestría en *Trinity Divinity School* y su doctorado en la Universidad Pontificia de Salamanca. En 1989 se vinculó a la Universidad del Pacífico en Fresno, en donde desarrolló su trabajo docente hasta su retiro.

[7] Tradicionalmente se reconoce como "exégesis" al trabajo propiamente metodológico con el texto bíblico, en el cual la tradición europea ha contribuido grandemente, y a la tarea "hermenéutica" como su interpretación y contextualización. Al respecto dice Francisco Reyes (1997): "Lo cierto es que hay un cortocircuito entre exégesis y hermenéutica en la lectura de la Biblia que hacemos en América Latina (…) se planteó, por tanto, la necesidad de articular mucho más la exégesis a las hermenéuticas específicas y de recrear los métodos de exégesis utilizados, de acuerdo a los nuevos desafío y necesidades que brotan de las hermenéuticas específicas" (p. 28).

un método[8], teniendo en cuenta el aporte de diversos métodos exegéticos y el aporte, entre otras disciplinas, de la Sociología y la Antropología en la construcción de categorías a partir de las cuales se realiza la lectura e interpretación del texto.

En principio, lo que podemos constatar en esta perspectiva de la exégesis y hermenéutica latinoamericana es un acercamiento mixto que integra los aportes de la exégesis bíblica, desde diversos modelos, y los aportes de otras perspectivas hermenéuticas más contextuales. Por ejemplo, en su perspectiva metodológica, J. Severino Croatto (1973) integró el aporte de métodos de la semiótica, el análisis estructural y el análisis retórico a su relectura latinoamericana desde las condiciones propias de nuestro continente. Así lo plantea en su texto:

> El lenguaje de nuestro relato es de estructura simbólica y mítica (…). Es lo propio de la narración mítico-simbólica, que es fundamentalmente hermenéutica. Mejor porque es hermenéutica (descifra el acontecimiento) necesita un lenguaje distinto al de la historiografía profana. Ahora bien, el símbolo es "remisor" a lo trascendente y el mito es "remisor" a lo arquetípico y creacional", de allí que no se puede entender el relato, en este caso del Éxodo, desde una perspectiva (solo) historicista (p. 53).

Pero, en todo caso, la originalidad del trabajo en AL, a decir de este autor, es la integración del trabajo exegético con la realidad que envuelve al exégeta. Esta articulación con la realidad, realidad compleja y difícil, hace que el exégeta ponga en sintonía el texto con el contexto de las comunidades interesadas en una lectura contextual de la Biblia, que hable a su realidad concreta y que les ayude en una praxis transformadora para ella. Siempre intentando un diálogo del texto, dentro de su contexto, con nuestro contexto y realidad, buscando la pertinencia de la interpretación bíblica. Por lo menos ese es su horizonte y promesa.

No se puede, entonces, pensar la exégesis y hermenéutica latinoamericana al margen de su compromiso pastoral y la reflexión teológica, los cuales forman una tríada fundamental en el trabajo interpretativo de la Biblia. Así se concretan las tres etapas constitutivas del método: la mediación socioanalítica, la mediación hermenéutica y la mediación práxica, planteadas por Clodovis Boff (2001). Para Boff (1992), los rasgos de una hermenéutica

[8] Ralf Huning (2007) lo plantea en estos términos: "No existe una lectura bíblica sin mediación científica. Incluso una lectura espontánea, conscientemente *no científica,* está referida a un texto de la Biblia que se debe a un esfuerzo científico de crítica textual y de traducción" (p. 24).

teológica-libertadora serían: (1) Privilegio del momento de la **aplicación** sobre el de la explicación. (2) busca descubrir y activar la **energía transformadora** de los textos bíblicos. (3) Acentúa, como lectura teológica-política, en **el contexto social** del mensaje sin caer en reduccionismos. (4) Quiere **hacerse junto con los pobres**, incorporando la lectura popular de la Biblia como "sujeto hermenéutico" privilegiado de la reflexión bíblica.

Estos elementos nos ayudan a acercarnos a la hermenéutica de Hugo Zorrilla, principalmente en su primera etapa como biblista insertado en el contexto latinoamericano y que dejó una propuesta desde la tradición anabautista-menonita y que hoy vale la pena retomar y retrabajar.

La hermenéutica Radical

Para el análisis de la propuesta de Zorrilla tomaremos, principalmente, dos de sus textos publicados en la década de los 80 sobre el Evangelio de Juan[9]. Pero, partiremos de lo planteado en un artículo posterior, "El discípulo obediente: agente de la liberación (Juan 8:31-32)" (Zorrilla, 1993), en el que trabaja tres dimensiones de la práctica hermenéutica: la dimensión contextual, la textual y la pastoral.

La dimensión contextual abarca, en primer lugar, el análisis del contexto literario del texto, es decir, los versículos que rodean el texto y que formarían parte de una unidad narrativa más amplia buscando descubrir el "ámbito o entorno vital" que subyace al texto, en un primer plano de la "vida pública" de Jesús, y en un segundo plano la "vida y el quehacer" de las comunidades cristianas posteriores y que reflejan en el texto sus propios conflictos, en consonancia con los conflictos propios de Jesús. Esta superposición de planos es fundamental en el análisis del contexto del texto, sobre todo si se hace con el apoyo de categorías sociológicas y no sólo teológicas, como lo plantea Zorrilla. Categorías como conflicto social, violencia institucionalizada, violencia revolucionaria, denuncia profética, sistema represivo y la ideología como instrumento de represión, son algunas de las que el autor usa en sus análisis del contexto. Estas categorías permitirán de entrada un acercamiento al texto desde una perspectiva más novedosa y contextualizada pues se conectan con la realidad latinoamericana, al decir del autor, "nuestro pueblo sufre hoy muchas formas de violencia que son esclavitud, a las cuales Jesús ofrece vida y liberación por medio de la tarea encarnacional y sacrificial de la Iglesia" (p. 25). Pero este aspecto se va a desarrollar más adelante, en este punto queda solo planteado.

[9] Ver en el listado de referencias.

Como parte de esta dimensión se realiza también un análisis del "ámbito narrativo" del texto en donde está inmersa la perícopa a estudiar. ¿Cómo se ubica el texto dentro de una narrativa mayor? Se presenta el análisis de "estructuras"[10] concéntricas o quíasmicas, con el propósito de descubrir dónde están las expresiones "centrales" y los énfasis del narrador del texto. Este análisis de estructuras es retomado en el análisis redaccional que viene.

La dimensión textual se compone de un análisis redaccional del texto propiamente enmarcado en el contexto planteado. En este punto, Zorrilla hace uso del análisis de algunos términos en su idioma original, griego o hebreo, para profundizar en los aspectos semánticos y su implicación en la redacción del texto, así como elementos de tipo teológico desprendidos del término. Igualmente usa el análisis sintáctico de las frases principales, distinguiendo las cláusulas principales de las subordinadas. En este punto vemos la importancia que el autor dio a la comprensión de los idiomas bíblicos, así como elementos propios de la traducción bíblica, área en la cual va a seguir trabajando en los años posteriores.

Esta dimensión también abarca lo que él plantea como "obediencia radical", que parece marcar un aspecto crucial en su propuesta hermenéutica, la pregunta crucial es sobre las "exigencias" que plantea el texto tanto a sus primeros lectores, así como a los posteriores, los presupuestos y demandas de un seguimiento "radical" a la Palabra en general y al evangelio de Jesús en particular.

Este seguimiento o discipulado no sólo se plantea en el terreno personal sino también en el terreno colectivo de la comunidad de creyentes, y abarca los niveles de lo social, se trata de discernir las implicaciones de la propuesta de Dios, su "proyecto", en el contexto de otras propuestas, de ideologías "hegemónicas", que constituyan al creyente en un sujeto de su "historia salvífica" y no meramente un sujeto pasivo de la salvación de Dios. Así lo concluye, "Dios se hace historia a partir de un pueblo peregrino. Jesús busca discípulos obedientes sujetos de su historia salvífica" (p. 36). La "obediencia radical" del discípulo y la discípula de Jesús debe marcar su acercamiento hermenéutico al texto bíblico, en últimas, su razón de ser, no puede haber una hermenéutica apropiada sin este compromiso. Para Zorrilla, la "obediencia" se debe plantear como un "criterio de interpretación"[11], la cual se plantea como una obediencia "práctica" pero también crítica, pues no se trata de una

[10] "El análisis estructural, distingue dos niveles o dimensiones en un texto: el de la estructura manifiesta y el de la estructura inmanente. La estructura manifiesta consiste en la organización de las unidades literarias, las inversiones, las inclusiones, los paralelismos de todo tipo, las oposiciones, los quiasmos, las estructuras concéntricas y todas las simetrías, los efectos estilísticos… La estructura inmanente no es visible a *simple vista,…,* se compone de la organización narrativa y de la organización descriptiva." (Kruger, Croatto, & Míguez, 2006, pág. 283).

[11] En este punto se puede consultar "la obediencia, criterio de interpretación" en Zorrilla, 1989.

obediencia ciega o literalista, sino reflexionada y comprometida con el proyecto liberador de Dios.

La dimensión pastoral completa el trabajo hermenéutico en la medida en que coloca el análisis realizado hasta el momento en la perspectiva de su aplicación actual, cómo la Palabra se hace hoy realidad en el contexto de las comunidades de creyentes y su contexto social e histórico. Se trata de una pastoral fundamentalmente comunitaria, como resalta el autor aludiendo a la herencia anabautista del siglo XVI, de retomar "un proyecto dentro de las exigencias del reino de Dios con dirección y estilo comunitario" (p. 37). Esta "hermenéutica de obediencia" se diferencia, al decir del autor, de una hermenéutica idealista y descontextualizada tradicionalmente asumida. Así entonces, "sólo el discípulo conoce las repercusiones de su práctica cristiana, se entrega a la verdad de Cristo fascinado con la futuridad de su liberación. Por eso lo alcanzado hoy lo perfila en el horizonte de esperanza" (p. 37).

Veamos ahora cómo se aplicaron estas dimensiones de la hermenéutica propuesta por Zorrilla en su estudio sobre el Evangelio de Juan, específicamente en Jn. 7:1-10:21 en el contexto de "la fiesta de las enramadas". El estudio se divide en dos partes: en la primera, se desarrolla el enfoque "socio-religioso" para entender el texto, y en la segunda, se desarrolla el "andamiaje crítico-literario y teológico".

La primera parte obedece a la dimensión contextual, sin embargo, el contexto no se limita al Evangelio de Juan sino que comienza desde la experiencia del pueblo de Israel en su peregrinaje histórico desde la vida tribal, pasando por la monarquía y la dominación griega y romana para llegar al papel de la comunidad samaritana, en el contexto de Jesús como de la comunidad de Hechos de los Apóstoles, el eje que atraviesa este análisis tiene que ver con la fiesta de las enramadas como expresión y anhelo de liberación del pueblo en sus diferentes momentos.

Como ya señalamos, en el desarrollo de esta dimensión contextual juegan un papel fundamental las categorías usadas para el análisis; estas categorías dan cuenta no solo de la dimensión teológica de los hechos narrados, sino de sus implicaciones sociales. En este sentido, la fiesta de las enramadas, las *succot,* tiene "sus raíces en la era agrícola en que Israel pasó del seminomadismo a una etapa sedentaria. De ser una fiesta agrícola pasó a significar una fiesta histórica, o más exactamente una fiesta agrícola otoñal historizada" (Zorrilla, 1981, p. 40).

Pero, de acuerdo con el análisis realizado por el autor, la fiesta se convierte en un espacio de "denuncia profética" en el contexto de la monarquía, y en un "anuncio escatológico" en el contexto del exilio y postexilio. Bajo la dominación griega y romana, la fiesta se mantuvo con un acento

"nacionalista y político" que podía dar lugar a expresiones y al surgimiento de predicadores que llamaran al pueblo al arrepentimiento o a la revolución (Zorrilla, 1981, p. 51).

El carácter ambiguo de la celebración se mantiene y va a formar parte del contexto en el que el evangelio ubica la predicación de Jesús en la fiesta. A pesar de que la celebración de la fiesta de las enramadas no está tan presente, por lo menos no de forma explícita, en los relatos neotestamentarios, excepto en Juan, su tenor de fondo como celebración de las acciones liberadoras de Dios en la historia está presente en diferentes formas, incluyendo la escatológica. Así,

> del pasado recordado se ve en la fiesta un futuro esperanzador en donde la liberación es plenamente consumada. Por eso la fiesta conlleva en perfecta armonía, a través de su desarrollo, un elemento de anuncio rutinario y un elemento denunciador y profético de toda injusticia del hombre por el hombre (Zorrilla, 1981, p. 63).

El uso de la categoría "injusticia", junto a otras similares, como parte del análisis sociológico y teológico, marca entonces los resultados de este análisis contextual y coloca un acento fundamental en la propuesta hermenéutica liberadora.

La exégesis y hermenéutica en Latinoamérica van a hacer un uso importante de los acercamientos al texto bíblico, apropiándose de diferentes categorías y modelos sociológicos, especialmente el modelo de las sociologías del conflicto y la marxista, para emprender el estudio de los textos en una perspectiva liberadora. Podemos constatar en esta perspectiva latinoamericana un acercamiento mixto que integra los aportes de la exégesis sociológica y los aportes de otras perspectivas exegéticas. Por ejemplo, en su perspectiva metodológica, J. Severino Croatto (1978) había integrado el aporte de la semiótica, el análisis estructural y el análisis retórico a sus trabajos. Así lo plantea:

> El lenguaje de nuestro relato es de estructura simbólica y mítica (…). Es lo propio de la narración mítico-simbólica, que es fundamentalmente hermenéutica. Mejor porque es hermenéutica (descifra el acontecimiento) necesita un lenguaje distinto al de la historiografía profana. Ahora bien, el símbolo es "remisor" a lo trascendente y el mito es "remisor" a lo arquetípico y creacional (p.45).

De allí que no se puede entender el relato, en este caso del Éxodo, desde una perspectiva historicista. Pero, en todo caso, la originalidad del trabajo en AL, a decir del autor, es la integración del trabajo exegético con la realidad que envuelve al exégeta. Esta articulación con la realidad, realidad compleja y difícil, hace que el exégeta ponga en sintonía el texto con el contexto de las comunidades interesadas en una lectura contextual de la Biblia, que hable a su realidad concreta y que les ayude en una praxis transformadora para ella. En esta perspectiva se inscribe también el aporte de Hugo Zorrilla.

Precisamente la segunda parte del trabajo de Zorrilla sobre el Evangelio de Juan aprovecha los aportes de diversos métodos, tanto diacrónicos como sincrónicos. Plantea un acercamiento desde la crítica de la redacción y niveles de composición, el acercamiento narrativo y el análisis estructural, de tal forma que le permite identificar en su análisis los diferentes momentos o contextos plasmados en el texto, desde el contexto propio de Jesús y su primer grupo de discípulos y discípulas hasta el contexto de las comunidades reflejadas en el último estadio redaccional del evangelio, pasando por el de las comunidades judeocristianas fruto del trabajo misional de los primeros discípulos y discípulas. Especialmente presta atención al contexto de las comunidades samaritanas reflejadas en el Evangelio de Juan. Esta sección obedece a la *dimensión textual* planteada en líneas anteriores.

Finalmente, esta segunda parte termina planteando el "rostro mesiánico de Jesús en la fiesta de liberación", como una conclusión y reflexión pastoral actualizante, la dimensión pastoral. En este punto el autor plantea las siguientes preguntas: "¿de qué manera es Jesús Mesías hoy? ¿cómo afecta su mesianidad las realidades históricas de los hombres en nuestra contemporaneidad?" (Zorrilla, 1981, p. 235) y, entonces plantea: "el pertenecer a Jesús es estar en contra de las injusticias del mundo, contra todo pecado, no sólo los íntimos. Es estar advertidos de las trampas opresoras, sobre todo al denunciar que las obras de los sujetos creadores de un estado de anti-vida son diabólicas" (p. 241) y concluye: "no podemos hacer dicotomía entre lo religioso y lo sociopolítico". La liberación de Jesús afectó a lo político porque era también religiosa, y cambió las concepciones religiosas de los hombres en su razón política" (p. 242).

No cabe duda que en esta perspectiva se busca plantear una analogía entre la dimensión política de la esfera religiosa en el contexto del pueblo de Israel, de Jesús y de las comunidades cristianas del primer siglo, con la dimensión política de la religión hoy, la cual se puede diluir en una perspectiva más individual e intimista de la fe y de la misión de la iglesia. La forma como puede hoy asumirse dicha dimensión es diferente a cómo se asumió antes.

La propuesta se articula a partir de una opción por los "desheredados de la tierra", por las nuevas formas de opresión, lo cual implica una opción política que puede ser de diversas formas, que se deja abierta al discernimiento y decisiones de las comunidades hoy a partir de interrogantes como: "¿cuál debe ser la ética y la exigencia de vida cristiana hoy en un mundo de injusticias y contradicciones sociales? ¿cómo se debe vivir el amor cristiano de cara a la opresión y la violencia en un proyecto de liberación?" (Zorrilla, 1981, p. 253).

A manera de conclusión

En primer lugar, podemos decir que, a pesar de las diferentes perspectivas y dificultades, la llamada exégesis sociológica ha hecho y sigue haciendo un aporte significativo para la tarea exegética y hermenéutica en la línea de una mirada más consciente del papel que juega el contexto social en la conformación de un texto. Por lo tanto, hoy no se pueden desestimar las hermenéuticas de biblistas e investigadores(as) en el campo de la historia social, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

En segundo lugar, no podemos desconocer que, en diferente medida, la exégesis latinoamericana ha bebido también de dicha influencia; pero a la vez la ha enriquecido con una mirada más amplia del uso de las herramientas y categorías sociológicas aplicables a la tarea exegética. Las diferentes perspectivas hermenéuticas relacionadas con la reflexión teológica y pastoral en AL dan al uso de dicha perspectiva una vitalidad importante al conectarla con la realidad y la vida de las comunidades con las cuales se relaciona el o la exégeta.

Queda pendiente, de todos modos, realizar una semblanza de dichos trabajos que, en esa línea, han aportado a una lectura sociológica desde ALC y evaluar cómo se ha articulado dicho aporte con otras perspectivas y metodologías exegéticas.

También, no está por demás, preguntarnos hasta qué punto se ha podido cumplir con el horizonte trasformador de la realidad en las comunidades de base, y si la tarea exegética y hermenéuticas realizadas por biblistas y teólogos (as) latinoamericanos (as) han impactado la vida de las comunidades eclesiales, qué tanto se ha hecho en diálogo con ellas y cómo se refleja su aporte en los trabajos realizados. Creemos que es una tarea por revisar y constatar.

Referencias bibliográficas

Alvarez-Verdes, L. (1989). El método sociológico en la investigación bíblica actual. *Studia Moralia, 27*(1), 5-41.

Anderson, A. F., & Gorgulho, G. (1984). La lectura sociológica de la Biblia. *Estudos Biblicos*(2), 6-10.

Boff, C. (1992). Epistemología y método de la Teología de la Liberación. En I. E. (eds.), *Mysterium Liberationis. Tomo I.* (págs. 108-109). San Salvador: UCA.

Boff, C. (2001). *Teoria del Método Teológico.* México: Dabar.

Caicedo, R. (2024). "Hermenéutica comprometida y radical. El aporte de Hugo Zorrilla a la hermenéutica de la liberación". *Protesta y Carisma 4*, (7). https://revistaprotestaycarisma.cl/index.php/rpc/article/view/96/184.

Compton, R. (1984). *La Teología de la Liberación, una guía introductoria.* El Paso: Casa Bautista de Publicaciones.

Croatto, J. S. (1998). Las nuevas hermenéuticas de la lectura bíblica. En R. A. (Coord.), *Nuevas Hermenéuticas bíblicas* (págs. 15-36). Managua: Lascasiana.

Croatto, S. (1978). *Liberación y Libertad.* Buenos Aires: Mundo Nuevo.

Elliott, J. H. (2008). La crítica socio-científica: la configuración colectiva y cooperativa de un método. En C. B. (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo* (págs. 101-115). Navarra: Verbo Divino.

Escobar, S. (1987). *La fe evangélica y las teologías de la liberación.* El Paso: CBP.

Holmnerg, B. (1995). *Historia social del Cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento.* Madrid: El Almendro.

Huning, R. (2007). *Aprendiendo de Carlos Mesters: Hacia una teoría de lectura bíblica.* Navarra: Verbo Divino.

Kruger, R., Croatto, S., & Míguez, N. (2006). *Método Exegéticos.* Buenos Aires: ISEDET.

López, E. (2003). *Para que comprendiesen las Escrituras: Introducción a los métodos exegéticos.* San Juan : Seminario Evangélico de Puerto Rico.

Míguez, N. (2006). Lucas 1-2: una mirada económica, política y social. *RIBLA*(53), 44-51.

Nuñez, E. A. (1986). *Teología de la Liberación. Una perspectiva evangélica.* San José: Caribe.

Reyes, F. (1997). *Hagamos vida la Palabra.* Bogotá: CEDEBI.

Reyes, F. (1997). Hermenéutica y Exégesis. *RIBLA*(28), 9-36.

Rhoads, D. (1992). Social Criticism: crossing boundaries. En J. C. (ed.), *Mark & method. New approaches in biblical studies* (págs. 135-161). Minneapolis: Fortress press.

Tamayo, J. J. (2011). *La Teología de la Liberación en el nuevo escenario político y religioso.* Valencia: Tirnat lo blanch.

Zorrilla, H. (1981). *La Fiesta de la Liberación de los oprimidos. relectura de Jn. 7.1-10.21.* San José: SEBILA.

Zorrilla, H. (1989). *Estudiando y comprendiendo la Biblia.* Guatemala: SEMILLA.

Zorrilla, H. (1993). El discípulo obediente: agente de la liberación (Juan 8:31-32). En Daniel Schipani. (Ed.), *Discipulado y Liberación* (págs. 21-40). Bogotá: CLARA-SEMILLA.

Mujeres, Cristología y Paz

Memorias desde América Latina y el Caribe

ALIX LOZANO[1]

Resumen

Este artículo hace parte de las presentaciones en el marco de la celebración de los 500 años del anabautismo, en Cusco 2025, Perú. A partir de testimonios y aportes bibliográficos, su propósito es triple: rescatar memorias del Movimiento de Mujeres haciendo Teología desde América Latina (MTAL), entrelazándolas con las mujeres del Sur Global, África y las pioneras de la Reforma Radical; hacer memoria de las cristologías emergentes en algunas iglesias y regiones del continente latinoamericano y caribeño; y hacer memoria del trabajo por la paz. Concluye presentando desafíos eclesiales y pastorales para volver a mirar un futuro de paz y esperanza inspirados por la recuperación de nuestras memorias.

Palabras clave: anabautismo, cristología, eclesial, identidad, memoria, mujeres, pastoral, paz.

Introducción

Somos seres humanos de la memoria. La historia nos posibilita la recuperación de la memoria a través del reconocimiento de narrativas: recordar la vida, el camino recorrido, los encuentros y los desencuentros, los aciertos y desaciertos, las alegrías y las tristezas, las violencias en sus distintas expresiones, pero también narrativas de las prácticas y testimonios de paz en medio de realidades de violencias e injusticias y los desafíos y esperanzas. También implica un ejercicio en el cual se identifica lo que Dios

[1] Pastora y teóloga colombiana menonita. Es una de las fundadoras y mentora del Movimiento de Mujeres Anabautistas Haciendo Teología desde América Latina (MTAL). Comprometida con la construcción de la paz, dentro de la comunidad anabautista como también en la comunidad más amplia.

ha hecho y cómo ha estado presente en medio de realidades de profunda dificultad, convirtiéndose también en una memoria de la fe.

Nuestras narrativas históricas formulan quiénes somos, de dónde venimos y para dónde vamos, preguntas que nos ayudan a definir nuestra identidad. Los anabautistas del siglo XVI, en la búsqueda de su identidad de fe, discernieron los signos de tiempos religiosos, mayormente. Estos hombres y mujeres, releyeron, revisaron, reinterpretaron y retomaron el momento histórico, dando como resultado lo que hoy, 500 años después, estamos celebrando a través de la memoria. La iglesia participa de esta disposición de la identidad por la memoria y lo que nos convoca a volver a mirar ese futuro de esperanza y paz en América Latina y el Caribe.

"Pero traed a la memoria los días pasados, en los cuales, después de haber sido iluminados, sostuvisteis gran combate de padecimientos…" (Hebreos 10:32). La invitación en este texto es a recordar aquellos tiempos de iluminación, pero también de oscuridad que los antepasados vivieron. No es una dinámica individual donde cada persona con sus olvidos y silencios hace con su pasado lo que quiere.

Para la socióloga argentina Elizabeth Jelin (2002), "la memoria es un pasado que se hace presente, que va en un trayecto no lineal, y, por lo tanto, cambiante…". (p.12). Siempre hay una reinterpretación totalmente diferente. Cada presente tiene nuevas luces y nuevos puntos de vista para enfrentar ese pasado, tal como lo expresa la misma autora: "La historicidad de las memorias se refiere al hecho de que, aunque se trate de un mismo pasado, las interpretaciones y sentidos van transformándose por nuevos actores y por el cambio de posturas" (p.12). Así vista, la memoria entonces es:

> Un llamado de justicia, al hacer visibles daños y heridas; un testimonio de cómo personas y comunidades han sido testimonio de inclusión, paz y reconciliación en medio de realidades de violencia e injusticia; y un testimonio de cómo se percibe el actuar de Dios en la vida personal y comunitaria. (Pacheco, 2023, p.111).

Las preguntas que surgen son: ¿Qué hacer con nuestra responsabilidad con el pasado y la memoria? ¿Se deberían recuperar? ¿Se deberían negar? ¿Se deberían silenciar?

En memoria de ellas

Hacemos eco de las palabras de Jesús en Mateo 26:13, cuando es ungido por una mujer en Betania antes de su muerte: "…dondequiera que este

evangelio se predique, en el mundo entero, se hablará también de lo que esta ha hecho, **en memoria de ella**".

En memoria de ellas: las mujeres africanas

En el año 2003 y en el marco del Congreso Mundial Menonita en Zimbabwe, África, participó un grupo de mujeres latinoamericanas, algunas invitadas por el Proyecto Global de Dones del Congreso Mundial Menonita.

Allí tuvieron la oportunidad de escuchar a mujeres africanas que compartían sobre las luchas y desafíos que tenían para estudiar teología, debido a las resistencias del liderazgo de las iglesias afines al anabautismo en sus respectivos países. Aun así, con todos los obstáculos habían logrado acceder a la formación teológica y habían constituido un grupo como mujeres teólogas. Ellas apelaban a contar con formación bíblica y teológica y poder servir mejor en los distintos ministerios entendiendo el principio anabautista del "sacerdocio de todas las personas creyentes", y entendiendo una cristología incluyente, que visibiliza y valora tanto a mujeres como a hombres como sujetos del accionar de Dios en cada contexto.

La pregunta que surgió fue: ¿cómo es que mujeres, por no contar con suficiente preparación bíblica y teológica, son marginadas de los espacios de liderazgo, pero a la vez, se les excluye de la posibilidad y apoyo de formación en el campo teológico-pastoral?

La situación que vivían las mujeres africanas era similar a la de algunas de las mujeres en América Latina y el Caribe. Su testimonio fue desafiante e inspiracional en el inicio y consolidación del Movimiento de Mujeres haciendo Teología desde América Latina-MTAL en estos 20 años. Así que, en memoria de ellas, las traemos a esta celebración con este sencillo homenaje de la memoria. Una buena oportunidad de entrelazar relaciones y desafíos entre África y América del Sur.

En memoria de ellas: las mujeres latinoamericanas y caribeñas

Los inicios de MTAL en América Latina y el Caribe consistieron en una serie de estrategias y pasos a dar: en primer lugar, se creó un equipo base para desarrollar el proyecto y socializarlo. En segundo lugar, se dio a conocer el proyecto a muchas mujeres que ya estaban apoyando y colaborando en ministerios eclesiales, algunas sin reconocimiento en sus comunidades y muy pocas de ellas con formación teológica, pero sí algunas con formación profesional en otras disciplinas. En ese entonces, el apoyo para estudiar en instituciones teológicas era mayormente para parejas u hombres que aspiraran al pastorado. En tercer lugar, se trabajó en ganar confianza entre las iglesias, los pastores y las mismas mujeres, ya que existía cierta prevención y sospecha sobre el quehacer del movimiento y sus lineamientos.

En cuanto a estrategias, los enfoques centrales fueron los relacionados con la formación del liderazgo de mujeres con identidad anabautista a través de la formación bíblica y teológica y desde una espiritualidad bíblica de la paz y liberadora para las mujeres.

Para todo lo anterior, instituciones teológicas estuvieron dispuestas a abrir sus puertas y proveer becas para mujeres del Movimiento. Así como diferentes organizaciones menonitas, fundaciones, hermanos y hermanas de diferentes partes del mundo han apoyado el quehacer del MTAL. MTAL está presente desde México hasta Argentina y países de habla hispana en el Caribe y está organizado por regiones: México y Caribe, Centroamérica, región andina y Cono Sur.

Hoy día, muchas mujeres sirven como educadoras, pastoras, coordinadoras pastorales, directoras de instituciones y encargadas de una diversidad de ministerios. Y muchas de ellas como escritoras de reflexiones bíblicas en el proyecto anual de libros devocionales y en otros espacios académicos y de educación no formal.

Cada región realiza un encuentro cada cierto tiempo. En el marco de la presente celebración tuvo lugar previamente el Encuentro entre dos regiones: Cono Sur y región Andina, bajo el tema "Discípulas de Jesús dejando huellas".

Entonces, este recuento es en memoria de ellas… de todas las mujeres que en América Latina-Caribe y el mundo entero iniciaron un peregrinaje de fe, las que han partido de esta tierra, las que se van uniendo al peregrinaje… y las nuevas generaciones.

En memoria de ellas: las mujeres ancestras en la fe del siglo XVI

Pero también traer a este momento y espacio la memoria de las antepasadas o ancestras en la fe, las mujeres reformadoras y pioneras, de la Reforma Radical del siglo XVI. Su participación en el Movimiento Anabautista fue amplia y su rol fue protagónico. La relectura y reinterpretación del texto bíblico les ayudó a clarificar, con la ayuda del Espíritu Santo, que este paso era una tarea comunitaria, cuya participación era una responsabilidad tanto de mujeres como de hombres creyentes. Arnoldo Snyder y Linda Huebert en su libro *Perfiles de Mujeres Anabautistas: Pioneras, Reformadoras del siglo XVI* nos recuerdan que muchas de ellas fueron torturadas y/o muertas por mantener su fe y las implicaciones del seguimiento a Jesús. El texto de Hebreos 12:1 "…*puesto que tenemos en derredor nuestra tan grande nube de testigos…*" nos recuerda que es necesario dejar atrás lo que nos detiene y enfocarnos en el llamado de Dios, desafiándonos a despojarnos "*de todo peso*" y poner "*los ojos en Jesús*", no en los dogmas, leyes, prácticas culturales, o interpretaciones excluyentes sino en un evangelio de paz, que

incluye y visibiliza. “Hacer visible las vidas de mujeres del pasado nos beneficia a todos, ya que así brindamos un necesario balance en la memoria histórica de la humanidad” (Snyder and Huebert, 1996, p.1).

Seguiríamos en deuda con las mujeres si no visibilizáramos su quehacer, su aporte, su presencia en la historia de las iglesias. Rescatar la “memoria de ellas” es tener el cuadro completo y realista de nuestras historias. Es por eso que las hemos traído hoy a esta celebración de la memoria y como una forma de recordar cómo se entrecruzan y entrelazan caminos de fe entre mujeres.

Memorias de nuestras cristologías emergentes

América Latina y el Caribe son parte de un continente que ha sido evangelizado por cinco siglos. Desde la época de la colonización, la figura de un Cristo crucificado y doliente nos habla de esa realidad de inhumanidad, en la que millones de mujeres y hombres han padecido, y que coloca en evidente contradicción nuestra fe con la realidad histórica y social.

El desarrollo de la cristología, tanto en el Nuevo Testamento como en la historia, está íntimamente asociado a las necesidades que vivían las personas creyentes y a los desafíos que experimentaban las iglesias. La vida de Jesús, y también sus enseñanzas e implicaciones, se analizaban, interpretaban, actualizaban y compartían en medio de las comunidades de fe y en respuesta a los problemas que vivía la sociedad y que llegaban a las congregaciones. El fundamento de la cristología bíblica e histórica es la vida y las enseñanzas de Jesús.

La cristología pretende contestar la pregunta por la identidad de la persona de Jesús de Nazaret. Preguntas como *quién soy, de dónde vengo, hacia dónde voy*, nos ayudan a desentrañar nuestras búsquedas personales de autodefinición, de identidad que nos marcan en este mundo de diversidad y alienación.

En el Evangelio de Marcos 8:27, recordamos la pregunta que surge de Jesús a sus seguidores en el camino: ¿quién dicen que soy yo? La teóloga asiática Pui-lan (2005) argumenta: “La pregunta de Jesús (…) es una invitación para que cada comunidad de fe cristiana y local infunda esa zona de contacto con nuevos significados, percepciones y posibilidades” (p.171). Es así que la fe cristiana misma permite esos espacios de encuentro y encarnación de la fe entre personas que han sido marginadas, y que pueden crear nuevas interpretaciones y comprensiones en función de las realidades y contextos en los que se encuentran.

Siguen las preguntas identitarias que van aclarando su cristología: “¿Y vosotros, ¿quién decís que soy yo? (Marcos 8:29). Xavier Morales (2019) dice:

> La respuesta dada por Simón Pedro, identificando a Jesús como "el Cristo", puede ser correcta, pero Jesús no la valida. Más exactamente: Jesús no deja que el que responde comunique su respuesta a otros. La proclamación cristológica que hace Simón Pedro no se ve acreditada por Jesús, que reacciona con una orden enérgica de "no hablar acerca de él" (8.30) (cf. Marcos 1, 25.34.44 etc.). Deja suspendida la respuesta a la pregunta acerca de la identidad de Jesús para que cada uno pueda volver a hacer la tarea de identificar a Jesús (p. 210).

Dicha tarea de identificación cristológica nos puede descolocar cuando hemos pretendido uniformar el pensamiento y la revelación de la presencia de Jesús. En Venezuela, en el sector de Porlamar, Isla Margarita, encontramos la iglesia anabautista menonita "Dale la mano a tu prójimo", compuesta por personas (mayormente hombres) en situación de calle, cuyo lugar o espacio de reunión es en la calle. Para esas personas ¿quién es Cristo?

Las iglesias menonitas en Ecuador, Centroamérica, Colombia y otros países hacen un trabajo con personas migrantes, desplazadas internas, que sufren y huyen de diversas violencias y quienes a su vez participan en la iglesia. Para ellas, ¿quién es Cristo?

La identidad abierta de Jesús es una identidad que atrapa a la otra persona con quien Jesús se encuentra, que le permite descubrirlo por sí mismo, que ese descubrimiento es creativo, no impositivo, lo cual invita a su oyente a comprometerse y seguirlo genuinamente. No se trata de relativismo en el sentido de que cualquier expresión de identidad cristológica pueda definirse como anabautista/menonita. Lo cierto es que, como lo dice Pacheco (2004), "esto nos invita y desafía entonces a emprender nuevos caminos para discernir criterios y formas de evaluación de lo que es clave para nuestra tradición anabautista/menonita y lo que no lo es".

¿Quiénes somos? ¿Qué dicen los demás de quiénes somos? ¿Cómo nos ven? ¿De dónde vengo? ¿Hacia dónde voy?

A continuación, y para efectos de la memoria, rescataremos apartes de lo investigado y presentado en el espacio de celebración, por 5 personas, sobre las cristologías emergentes en sus regiones en las últimas décadas y desde MTAL.

Brasil: Rosalina Vasco de Santana

Los énfasis cristológicos y eclesiológicos en los últimos 40 años en Brasil han sido enmarcados por una diversidad de contextos tanto en lo político, en regímenes militares, como en tensiones sociales y crisis financiera, lo que ha acentuado desigualdades y marginación especialmente en zonas afectadas

por la pobreza. Así que fueron surgiendo distintos rostros cristológicos de acuerdo al momento vivido. Década de 1980: Cristología de la Liberación. Para los menonitas, esta visión tiene un profundo significado, que refleja su compromiso histórico con la justicia, la paz y la reconciliación. Década de 1990: cristología pacifista y reconstructiva. Las iglesias menonitas se dedicaron a promover la paz, inspirándose en el ejemplo de Cristo, que defendió la armonía y la reconciliación, tanto en las relaciones personales como en la sociedad. Década de 2000: Cristología encarnacional y comunitaria. Las iglesias menonitas de Brasil comenzaron a implementar ministerios destinados a apoyar a grupos marginados, como las personas sin hogar y los inmigrantes. Década de 2010: Cristología misionera e intercultural, surge como una forma de extensión de la misión de la iglesia más allá de sus fronteras. 2020 en adelante: Cristología de la esperanza y la sostenibilidad. La década de 2020 comenzó con la pandemia de Covid-19, lo que llevó a las iglesias menonitas a explorar una cristología de esperanza y sostenibilidad. (Vasco de Santana, 2024 [Manuscrito no publicado]).

Caribe: Elizabeth Soto y Vilma Rolón

Elizabeth Soto comparte: Juan Mackay en su clásico libro titulado *El otro Cristo Español*, hace un recorrido histórico del Cristo ibérico/español que trajeron los colonizadores españoles en el siglo XV y XVI en la Conquista y colonización de nuestros países, y citó:

> El Cristo español que vino a América es el Cristo de la muerte, el crucificado impotente que sólo puede producir lástima. El otro Cristo, el Cristo vivo… fue sofocado en España y no llegó a América. Quedan allá testigos, y los hay también aquí. Pero la realidad religiosa latinoamericana está signada por el Cristo de la muerte, el Cristo, que les ha dicho que lo acepten tal como es, y las cosas, como son, y la verdad tal cual parece ser. Mas hoy, de nuevo, se escuchan voces de primavera que anuncian su llegada (Mackay, 1988, p. 141).

Muchas personas del Caribe hispanohablante han recibido la tradición anabautista por medio de misioneros del norte y sus interpretaciones. Otras como yo recibimos la historia anabautista de criollos nacionales del país. (Soto, 2024).

Vilma Rolón: En el año 1942, un grupo de jóvenes menonitas, objetores por conciencia, llegó a las montañas de nuestra isla, Puerto Rico, a servir en un voluntariado de 2 años. Ellos identificaron la necesidad que existía debido a problemas de salubridad y nutrición que respondían a la pobreza existente

en ese momento (…) Cristo era presentado a la comunidad como el Dios que alivia el dolor, que sana al enfermo y también cambia la vida de las personas (…) el amor y servicio eran sobresalientes (…) también el ejemplo de una iglesia que construía casas a las viudas, alimentaba familias pobres, transportaba enfermos a los hospitales y acompañaba a los moribundos en sus agonías. Para el devastador huracán María en 2017 y los temblores de tierra en el sur de la isla (2021), la iglesia menonita en Puerto Rico mostró a un Cristo vivo mediante el servicio a la comunidad afectada por este desastre. Hubo proyectos para repartir alimentos, ropa y efectos de primera necesidad, agua potable gratis, hielo para repartir a los que no tenían energía eléctrica y sirviendo de refugio para personas sin hogar por un mes (…) En las grandes crisis donde surgen grandes necesidades, aprendemos que es ahí donde el Cristo encarnado se *manifiesta a través de nosotros y nosotras.* (Rolón, 2024 [Manuscrito no publicado]).

Cono Sur: Luis María Alman Bornes

Hace algunos años, en el último encuentro del Cono Sur que se realizó en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), trabajamos junto al hermano Palmer Becker, lo que algunos creemos, son los elementos cristológicos y eclesiológicos más distintivos de nuestra tradición "anabautista/menonita", que se resume en la siguiente frase: *Jesús es el centro de nuestra fe, la comunidad es el centro de nuestra vida, la reconciliación es el centro de nuestra misión.*

Si aceptamos esta propuesta, debemos preguntarnos si nuestras comunidades se acercan a este paradigma (…) Si la cristología es, siempre, una sistematización teológica sobre Jesús como el Cristo de Dios, su vida, los acontecimientos que condujeron a su muerte, y su resurrección como punto de partida esperanzador, ¿es el principal marco de referencia el mensaje de Jesús contenido en los evangelios? ¿Su vida nos interpela hoy? ¿Su relación con los poderes políticos y religiosos es similar a nuestras opciones en la vida pública? Una cristología siempre deriva en una eclesiología determinada. Las eclesiologías serían el "síntoma" de determinadas cristologías (…) Jesús y quienes decimos ser sus seguidores y seguidoras no somos ajenos a los procesos históricos que viven nuestros países (…) El Cono Sur es traumático y bellamente diverso, por más que se quiera instalar la uniformidad. Es traumático, porque no la asumimos amorosamente, nos da miedo lo diferente, lo que nos saca del lugar de confort, que muchas veces es el lugar de poder (…) Para las y los anabautistas/ menonitas lo más "uniforme" debe ser nuestra teología de paz, todo lo demás son elementos secundarios que podrán tener mayor o menor relevancia según las características culturales, territoriales, etc. (Alman, 2024 [Manuscrito no publicado]).

MTAL: Zaraí Gonzalía

En nuestros días, (siglo XXI), en la corriente anabautista siguen existiendo muchas formas de entender, vivir y expresar el cristianismo; y muestra de ello es posible encontrarlo en los diversos escritos que han sido reunidos en tres volúmenes de devocionales que hacen parte del trabajo y la propuesta del Movimiento de Mujeres Anabautistas haciendo Teología desde América Latina (MTAL) (…) basado en el ejemplo de Jesús en los evangelios, es posible percibir de forma muy clara, como muchas mujeres latinoamericanas y caribeñas entienden y experimentan a Jesús en sus vidas y en su diario caminar. Algunas lo ven desde una perspectiva un poco más fundamentalista o espiritualista; pero también hay quienes, desde diversas situaciones cotidianas de dificultad, peligros, desesperanzas, desánimo o depresión por pérdidas, situaciones de lutos o crisis, experimentan la presencia de un Jesús de amor, bondad, misericordia, y entienden en estas experiencias particulares y cotidianas, quién es Jesús, cuál es su papel y lo que significa para ellas (…) Para las mujeres del MTAL que tuvieron la iniciativa de los devocionales, esta situación fue una de las motivaciones para impulsar a muchas otras a expresar sus vivencias y sus testimonios de fe en Jesús (Gonzalía, 2024 [Manuscrito no publicado]).

Retos y desafíos cristológicos

Las voces regionales desde su memoria nos recuerdan que las comunidades de fe en sus contextos han resignificado sus imaginarios cristológicos a partir de sus experiencias y vivencias en cada momento histórico. El desafío para las comunidades de fe hoy en el continente es vivenciar el anabautismo desde una cristología contextual, dinámica, abierta, inclusiva, liberadora, encarnada, en profunda conexión con la historia de la búsqueda de identidad de las iglesias anabautistas, y en reconocimiento a las distintas formas de concebir la cultura. Que dicha vivencia promueva lecturas bíblicas cuya interpretación cristológica no distorsione la figura de Jesucristo, contribuyendo así a que las iglesias puedan ser invitadas a despertar a su propia vocación de paz.

Memorias de paz

En el mundo de hoy se proclama la paz, se reclama la paz, se exige la paz. Y las iglesias cuyo llamado y vocación es la paz, en ocasiones han guardado silencio, argumentando posiciones que la contravienen y, con ello, desvirtuando el evangelio de paz.

En Colombia, en la década de los 90 nadie quería hablar de paz. Las iglesias eran ajenas al conflicto. Las iglesias en su mayoría se dedicaron a

encerrarse en sus propios templos y teologías, silenciando sus voces proféticas ante los perpetradores y sistemas de poder y opresión. Pero cuando la realidad del conflicto armado llegó a sus puertas y pastores fueron asesinados o desplazados, sus iglesias quemadas y desplazadas, abrieron sus ojos y entendieron que las violencias los habían alcanzado y que la paz era la salida.

La Iglesia Menonita está cumpliendo 77 años de presencia en Colombia. Durante casi cuatro décadas, y con toda la riqueza a cuestas de ser una iglesia de paz, fue una iglesia sin una identidad anabautista/menonita. Pedro Stucky, pastor de una de las iglesias menonitas en Colombia afirma:

> Mientras crecía, no oíamos nada de los principios y creencias queridos por los corazones anabautistas: la iglesia como comunidad, el discipulado, la noviolencia, el discernimiento congregacional de las Escrituras, la separación de la Iglesia y el Estado… Surge, por lo tanto, un tiempo de preguntas, búsquedas y apropiación de la identidad. (…) En las décadas de 1980 y 1990 hubo una explosión de interés en redescubrir nuestras raíces anabautistas, en comprender cuáles eran las implicaciones para nuestra vida de iglesia en América Latina y en ser testimonios vivos en nuestras sociedades pobres y conflictivas. (…) Finalmente, alrededor de 1985, decidimos dejar de aceptar tantas propuestas e invitaciones que nos distraían de nuestra propia identidad y concentrarnos en cultivar perspectivas anabautistas. (Stucky, 2024).

Ser iglesia de paz es un proceso que nunca se termina. Juan Driver (2003), en su libro *Una Teología Bíblica de la paz*, dice:

> Para ser iglesias de paz se requiere atención constante, una auténtica vivencia de la paz, junto con una intensa reflexión comunitaria en torno a la acción del Dios de la paz entre nosotros, a fin de poder articular con integridad una teología bíblica de la paz. De otra manera, la paz no llega a ser más que una mera ideología (p.122).

En la iglesia en Colombia se ha requerido de atención y constancia para no sucumbir a las voces y actitudes de indiferencia y resistencia a mantenerse como una iglesia que siga incorporando en su ser y quehacer una vocación de paz.

El evangelio en el Nuevo Testamento es evangelio de la paz. Tanto Pedro como Pablo se refieren ampliamente a este evangelio. Según Pedro, el Dios que “no hace acepción de personas” y que “se agrada del que hace justicia”

"envió mensaje a los hijos de Israel" con "el evangelio de la paz por medio de Jesucristo" (Hechos 10:34-36). Así que Cristo es nuestra paz (Efesios 2:17). Y la meta principal de la misión salvífica de Jesús "consiste en la creación de una nueva humanidad que vive en paz". (Driver, 2003, 123). Entonces, a menos que basemos la vida entera de la iglesia en el evangelio de paz, nuestro activismo a favor de alguna "preocupación por la paz" tendrá poco impacto. "La paz bíblica debe ser determinante en todo aspecto de la vida congregacional" (Driver, 2003, p. 134).

¿Qué significa ser iglesias de paz?

Ser iglesias de paz significa asumir la tarea intencional en la formación de personas discípulas, seguidoras de Jesús. Y que, por lo tanto, se hace urgente rescatar el seguimiento como estilo de vida. "Nadie puede conocer a Cristo a menos que lo siga en vida… Y nadie lo puede seguir a menos que lo conozca primero." (Hans Denck, líder anabautista).

Ser iglesia de paz requiere una espiritualidad de la paz, fundamentada en nuestras experiencias del Espíritu. Al respecto, Arnoldo Snyder afirma:

> Para los primeros anabautistas su pneumatología fue la *sine qua non* del movimiento. También, su vida de seguimiento en el camino de la salvación estaba basada en la actividad regeneradora del Espíritu Santo, que hizo posible ese discipulado (…) el surgir del anabautismo como un movimiento de restauración eclesial no se hubiera dado sin la convicción y el impulso pneumatológico que fundamentaba sus características más visibles. (1995, p. 379).

Ser iglesia de paz requiere un llamado a la reconciliación, donde todas las personas encuentran cabida y aceptación. Así que le corresponde al pueblo de Dios asumir con compromiso la tarea del mensaje reconciliador.

Todo esto proviene de Dios, quien por medio de Cristo nos reconcilió consigo mismo y nos dio el ministerio de la reconciliación: esto es, que, en Cristo, Dios estaba reconciliando al mundo consigo mismo, no tomándole en cuenta sus pecados y encargándonos a nosotros el mensaje de la reconciliación (2 Corintios 5:18-19).

Ser iglesia de paz requiere una conversión hacia el cuidado de la creación y el medio ambiente. La conversión ecológica nos lleva a tener una nueva mirada sobre la vida, considerando la generosidad del Creador que nos dio la tierra y que nos recuerda la alegre sobriedad de compartir. Esta conversión debe entenderse de manera integral, como una transformación de las relaciones que tenemos con nuestros hermanos y hermanas, con los otros

seres vivos, con la creación en su variedad tan rica, con el Creador que es el origen de toda vida. De aquí surgen, en particular, motivaciones profundas y una nueva forma de vivir en la casa común, de encontrarse unos con otros desde la propia diversidad, de celebrar y respetar la vida recibida y compartida (Génesis 2:15).

Ser iglesia de paz requiere desenmascarar las injusticias y las distintas formas de violencia, al interior de las comunidades de fe, como las violencias religiosas o el manejo del poder y la sexualidad. Hay una urgencia eclesiológica/ética frente a las personas que sufren por cualquier tipo de violencia, al interior de la iglesia. La ética del Reino en Mateo 5:16 nos recuerda que el llamado es a "ser sal y luz". Como sal, nuestra tarea es tanto preservar el bien individual como el bien común… y como luz, evidenciar las tinieblas, no esconderlas; es decir, no ser parte de los silencios que, en complicidad con la oscuridad, las favorecen, sino evidenciarlas, desenmascararlas, denunciarlas (Lozano, 2023, p. 21). Que las comunidades sean espacios seguros en las relaciones humanas, donde se promuevan límites saludables como prevención de toda forma de injusticia y violencia, como el abuso de las personas vulnerables: mujeres, niños, niñas, al interior de las mismas, pues la paz también tiene que ver con desmantelar las violencias sexuales.

Conclusiones

Este breve rescate de la memoria de lo acontecido en las últimas décadas, tales como los aportes y presencia de las mujeres, las variadas expresiones cristológicas que han ido marcando la identidad o identidades en el mundo anabautista de América Latina y el Caribe, y el trabajo por la paz, dejan más preguntas que conclusiones.

¿Cuál es la vocación de paz de las iglesias anabautistas frente a las señales de los tiempos en el mundo entero? Guerras, recrudecimiento de las distintas formas de violencia, migraciones, genocidios, feminicidios y pobreza que azotan nuestro mundo, del que América Latina y el Caribe no son ajenos. ¿Cuál es su quehacer? ¿Cuál es su papel profético en un entorno? ¿Y hacia dónde enfocar su eclesiología y su pastoral en tiempos en los que la cristología se ha ido desdibujando?

Las preguntas ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos? y ¿para dónde vamos? han de seguir interpelando el quehacer de la iglesia anabautista en el continente en estos tiempos oscuros y difusos en su identidad.

¿Será que dejar de aceptar tantas propuestas y enfoques eclesiales/pastorales e invitaciones que distraigan de la propia identidad

transformará la iglesia del presente hacia encarnar el evangelio de la paz en su plenitud?

Los desafíos siguen siendo oportunidades para seguir revisando, confrontando lo eclesial/pastoral/ético a la luz de tiempos de cambios, de un nuevo momento de paz y esperanza. Todo esto con la ayuda y guía del Espíritu.

Referencias bibliográficas

Alman, B. L. M. (2024). *Perspectivas cristológicas en el Cono Sur*. Anabautismo 500 años Cusco, Perú. [Manuscrito no publicado].

Driver, J. (2003). *Una Teología Bíblica de la Paz.* CD. Guatemala: Ediciones SEMILLA.

Gonzalía, Z. (2024). *La cristología anabautista en el MTAL*, Anabautismo 500 años, Cusco, Perú. [Manuscrito no publicado]

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria.* Siglo XXI de España Editores.

Lozano, A. (2023). *Límites saludables en el manejo del poder y la sexualidad en la iglesia.* Articulo. Missio Dei No. 32.

Mackay, J. (1932). *El otro Cristo español*. https://protestantedigital.com/muy-personal/41449/textos-sobre-juan-a-mackay

Morales, X. (2019). *¿Qué concepto de identidad personal para la cristología?* Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile. Revista Teología y vida. Vol. 60 n.º 2, junio.

Pacheco, A. (2003) "*La intersección de múltiples peregrinajes" (Texto preparado para el libro "Memorias y Caminos de Construcción de Paz y Noviolencia. Justapaz 30 años")*.

---------- (2024) *Anabaptist/Mennonite identity or identities, theology or theologies*? Ensayo presentado en el marco de conversaciones en reuniones del Congreso Mundial Menonita en 2024. [Manuscrito no publicado].

Pui-lan, K. (2005). *Postcolonial Imagination and Feminist Theology.* Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

Rolón, V. (2024). El Cristo encarnado, la teología anabautista. Anabautismo 500 años en Cusco, Perú. [Manuscrito no publicado].

Snyder, A. (1995). *Anabaptist history and theology: An introduction,* Kitchener. Ontario, Pandora Press.

Snyder, A., and Huebert, L., eds. (1996) *Profiles of Anabaptist Women: Sixteenth Century Reforming Pioneers*, Studies in Women and Religion 3. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier. University Press.

Soto, E. (2024). *El Cristo encarnado, la teología anabautista*. Anabautismo 500 años, Cusco, Perú. [Manuscrito no publicado].

Stucky, P. (2024). *La formación de una identidad anabaptista en la Iglesia Menonita de Colombia: 1985-2024.* [Manuscrito no publicado].

Vasco de Santana, R. (2024). *Enfoques pastorales, eclesiológicos y cristológicos de los últimos 40 años en Brasil.* Anabautismo 500 años, Cusco, Perú. [Manuscrito no publicado].

El Cristo Encarnado

La Cristología Anabautista

ELIZABETH SOTO[1]

Resumen

Teniendo en cuenta algunos conceptos de la cristología del siglo XVI y los testimonios de miembros de varias iglesias menonitas y hermanos en Cristo de la región Caribe, este artículo presenta una descripción de la cristología anabautista como resistencia a las interpretaciones impuestas por la iglesia romana y la protestante. Dichos testimonios son presentados como evidencia de la manera en que el Cristo vivo y solidario se ha encarnado en las realidades de pobreza, enfermedad, dolor y opresión en los pueblos del Caribe. Al final se desafía a las comunidades de fe a retornar a las raíces para recuperar al "otro Cristo", el Cristo que el movimiento anabautista trajo a esa región. Se concluye que nuestra cristología influye en nuestra eclesiología y, por ende, en nuestro quehacer misional, en medio de las realidades contextuales donde el cuerpo de Cristo está presente.

Palabras clave: anabautismo, cristología, discipulado, región Caribe, testimonio.

La cristología anabautista clásica

Se describe la cristología como la doctrina de la naturaleza de Cristo. El título Cristo fue dado a Jesús como el ungido de Dios. Los anabautistas se enfocaban más en la vida ejemplar de Cristo. Según lo describe Robert Friedmann (1973), "Cristo es el modelo ejemplar del camino" (p. 56), describiéndolo en sus dos naturalezas: humana y divina.

Durante los comienzos de la historia del cristianismo, los primeros tres siglos, las discusiones iban destacando la divinidad de Cristo a expensas de su humanidad. Los anabautistas, por su parte, usaban menos teología y

[1] Elizabeth Soto es puertorriqueña y ministra ordenada de la Iglesia Menonita. Sirvió en Colombia por 7 años con *Commission Overseas Mission* y el Comité Central Menonita. Es miembro fundador de la Iglesia Menonita El Buen Pastor en Hatillo, Puerto Rico. Recibió su Maestría en Teología del Seminario Evangélico de Puerto Rico y *Associated Mennonite Biblical Seminary*. Es doctora en Ministerios de *San Francisco Theological Seminary*.

doctrina y más términos bíblicos para describir quién fue Cristo. La propuesta del movimiento anabautista desde el siglo XVI se levantó desde el caos político-religioso que le rodeaba, desde los líderes y creyentes que simplemente deseaban vivir una vida recta delante de Dios y no de la iglesia ya establecida de esos tiempos. Conocemos hoy que este movimiento no fue ni es hoy monolítico, sino que se fue moldeando a medida que iba resistiendo las interpretaciones impuestas por la Iglesia romana y protestante, descubriendo de esta manera, en su búsqueda bíblica, un Cristo vivo.

Una mirada al pasado refleja diferentes tendencias en el movimiento anabautista. Los anabautistas esparcidos por la persecución católica y luterana no aceptaban el Credo de Nicea, promulgado en el año 325, y aunque eran trinitarios, también eran diversos en sus pensamientos y enseñanzas. Por ejemplo, algunos hacían uso de términos como "cuerpo celestial" describiendo la humanidad de Jesús, sin aceptar que Jesús haya recibido un cuerpo humano del vientre de María, sino uno especial dado por Dios en el momento de su nacimiento. Esta tendencia se disipa para el siglo XIX, manteniendo vivo lo que Nancy Bedford (2008) llama "La vida y enseñanzas de Jesús para seguir como discípulo hoy" (pp. 61-62). Los anabautistas se conectaban al ministerio de Jesús (sus obras) en el que lo veían señalando una nueva forma de vivir y, por ende, invitando a sus seguidores a continuar en ese nuevo camino.

Muchas personas han recibido la tradición anabautista por medio de misioneros del Norte y sus interpretaciones. Otras, como quien escribe, recibimos la historia anabautista de criollos nacionales de Puerto Rico. Al abrir el libro de historia, nos pintaron las primeras pinceladas de un movimiento radical basado en la lectura bíblica de un Cristo vivo, que invitaba al arrepentimiento e ir a las aguas bautismales voluntariamente como manifestación de ese compromiso con él y la comunidad. Por esa práctica muchos de los seguidores del movimiento sufrieron rechazo, persecución y hasta muerte. Estos principios bíblicos, según la Confesión de Fe de Schleitheim del 1527, aún son, entre otros, el bautismo de creyentes y Cristo como nuestro salvador y ejemplo de vida.

Testimonios caribeños del Cristo encarnado

Hoy en las nuevas reflexiones anabautistas se trata de recuperar a un Jesús de tez oscura, tal como la teóloga Nancy Bedford (2020) lo ilustra: "… [Jesús] en su rol como profeta agrario y sanador, el cual fue ejecutado por el imperio romano y acusado por sus propios líderes religiosos judíos de su tiempo" (pp. 27-28). Ese ser humano y divino, resucitado por su Padre

Creador, es nuestro ejemplo de vida viviendo su llamado aquí "para que se haga su voluntad aquí en la tierra como en el cielo" (Mt 6:10b). Ese es el Cristo solidario que las comunidades marginadas, las maltratadas y necesitadas de nuestro entorno han encontrado en nuestras iglesias caribeñas. Eso es seguir a Jesús, esa es la base hoy del anabautismo vivo, contextualizado en un Cristo resucitado y vivo. Una cristología práctica que siempre ha buscado entender quién fue Jesús y qué significa seguirlo hoy. Un Jesús real, vivo entre la comunidad de creyentes, buscando cumplir la misión del cuerpo de Cristo aquí hoy en la tierra. Estas preguntas apuntan nuevamente a Isaías 61:1 y Lucas 4:18: "[El Señor] me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón; a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos".

Testimonio de Vilma Rolón[2] (Puerto Rico)

A Puerto Rico llegó el anabautismo a mediados del siglo XX, mostrando a un Cristo encarnado. Un Cristo que tenía las características humanas necesarias para suplir las necesidades de un pueblo enfermo tanto física como espiritualmente. Fue en el año 1942 cuando un grupo de jóvenes menonitas, objetores por conciencia, llegó a las montañas de nuestra isla, Puerto Rico, a cumplir el servicio alterno por 2 años. Ellos identificaron la necesidad de salud que existía debido a problemas de salubridad y nutrición que respondían a la pobreza existente en ese momento. Instalaron facilidades de una clínica de salud para diagnosticar y tratar a los enfermos, la misma que en 1944 se convirtió en el primer hospital menonita de Puerto Rico. (Hoy día existen siete hospitales menonitas en el este de la isla). Debido a la fe de los misioneros y la necesidad de congregarse, se estableció la primera iglesia menonita en 1946. Cristo era presentado a la comunidad como el Dios que alivia el dolor, que sana al enfermo y también cambia la vida de las personas. En adición a servir en la comunidad en el área de la salud, también educaron a la comunidad con charlas de nutrición y avicultura. Recuerdo mi niñez mirando el legado de los ranchos de crianza de pollos que los misioneros implantaron y asistiendo a una iglesia donde el amor y el servicio eran sobresalientes. A una temprana edad, mi padre fue llamado al pastorado de una iglesia menonita, teniendo en mi formación el ejemplo de una iglesia que construía casas para las viudas, alimentaba a familias pobres, transportaba enfermos a los hospitales y acompañaba a los moribundos en sus agonías.

[2] Vilma Rolón es residente de La Plata, Aibonito, Puerto Rico; enfermera retirada del Hospital Menonita de Aibonito. Este testimonio fue presentado en la celebración de los 500 años del anabautismo en Cusco, Perú, en enero de 2025.

El Cristo encarnado que conocí continúa vigente en las iglesias anabautistas menonitas de Puerto Rico. Hoy en día se escucha decir frecuentemente el refrán: "El que no sirve, no sirve". Para el devastador huracán María en 2017 y los temblores de tierra en el sur de la isla en 2021, la Iglesia Menonita en Puerto Rico mostró a un Cristo vivo mediante el servicio a la comunidad afectada por ese desastre. Hubo proyectos para repartir alimentos, ropa y elementos de primera necesidad, agua potable gratis y hielo para repartir a los que no tenían energía eléctrica y sirviendo de refugio para personas sin hogar por un mes. Nuestra iglesia abrió una lavandería en la que tanto los hermanos de la fe como personas de la comunidad venían a lavar su ropa gratis, servicio que duró aproximadamente 5 meses. En resumen, en las grandes crisis donde surgen grandes necesidades, aprendemos que es ahí donde el Cristo encarnado se manifiesta a través de nosotros y nosotras (Rolón, 2024).

El testimonio de Juana García[3] (Cuba)

Como reconocimiento al legado que dejó la pastora Juana García en Cuatro Caminos, se comparte su testimonio (Soto, 2024).

Los Hermanos en Cristo llegaron a Cuba en la década de los 40 y rápidamente lograron construir un templo en ese pequeño pueblo de Cuatro Caminos. No muy lejos de La Habana, disfrutaban de la tranquilidad campestre, pero la pobreza y las necesidades del pueblo se dejaban sentir en esa pequeña congregación. Los misioneros norteamericanos, siguiendo el protocolo indicado, lograron registrar la denominación antes de 1959 al surgir la Revolución Cubana. Juana fue evangelizada por la hermana Perla, una misionera que decidió quedarse en la isla a pesar de todos los cambios que se estaban dando. Para la época de los 60 había tres iglesias establecidas en el área, debido al éxodo continuo de los pastores cubanos a Miami, quedándose las iglesias sin liderazgo. La pastora Juana pastoreaba todas las iglesias y obtuvo representación legal ante el gobierno cubano de los Hermanos en Cristo en Cuba. Celosamente ella supervisaba las tres iglesias, nombrando líderes locales, pero atendía más en Cuatro Caminos, donde ella logró obtener una casa. Cuenta la pastora Juana que en una ocasión el gobierno quiso apropiarse de los salones dominicales de la iglesia y demandó obtener las llaves, a lo cual ella se resistió. Ella fue llevada al centro de mando

[3] Juana García fue pastora en Cuatro Caminos, El Cotorro, Provincia de La Habana, Cuba. Falleció en 2017 a los 93 años de edad.

del Comité Central del Partido del Pueblo, donde estuvo retenida por horas, pero nunca entregó las llaves de la propiedad de la iglesia. Juana García relata el susto que su familia tenía al ver que a ella no la dejaban regresar a su casa. La pastora Juana dio testimonio de que Cristo estaba con ella durante las tantas interrogaciones y demandas del gobierno de entregar las llaves de la propiedad.

Muchos se asombraban al saber que ella estaba retenida y no cedía a la presión del gobierno. Juana cuenta que ella sabía cuál era su responsabilidad y, a pesar de las intimidaciones, no lograron su fin. Ella mantuvo los salones de escuela dominical de su iglesia "Los Hermanos en Cristo" de Cuatro Caminos. El carácter de Juana y su firmeza como líder dio frutos. 25 años después, ella entregó las llaves de la iglesia al liderazgo cubano joven surgente y se retiró del pastorado y de la presidencia de su denominación, pero siempre vigilante y celosa de la obra de Dios en su país.

El testimonio de Miqueas Ramírez (República Dominicana)

La Iglesia Evangélica Menonita en la República Dominicana fue iniciada por los misioneros de Fort Wayne, Indiana, *Evangelical Mennonite Church* en el año 1945. Ellos trabajaron duro para pasar la dirección al liderazgo de la población joven que se iba levantando, ubicada en San Juan de la Maguana. Miqueas Ramírez, tal como su hermano, se distinguió en su servicio en la iglesia local y, aunque Miqueas logró ingresar en la escuela de medicina, se mantuvo conectado con su comunidad en la capital, Santo Domingo. Una vez completada su carrera médica, se fue a especializar en oftalmología y sirvió a comunidades desfavorecidas tanto en la capital como en San Juan de la Maguana. Pese a su profesión, pudo más su corazón de servicio decidiendo dejar su carrera para servir a las comunidades marginadas haitianas en su país. Aprendió con facilidad el creole e inició su servicio con la Iglesia Reformada que trabajaba ya con esas comunidades en las afueras de la capital, lugar llamado "Batey" (palabra taína indígena que significa "aldea"). Abogó para que su país les ofreciera los certificados de nacimiento a los recién nacidos de padres/madres haitianas. La comunidad haitiana aprendió a confiar en Miqueas porque sabía que este hombre sensible de corazón buscaba un mejor trato hacia los haitianos de parte de los dominicanos. Miqueas, como cristiano, demostró su compromiso en expresar el amor a Dios por medio del servicio a las comunidades más necesitadas en su isla, La Española (territorio compartido entre Haití y la República Dominicana). Encarnar a un Cristo vivo, sin palabrerías, pero con acciones reales, son las huellas que deja este hombre en las vidas no reconocidas en su país. Intentar

borrar los prejuicios históricos entre estas dos poblaciones que comparten la isla fue el testimonio vivo que vi en la vida de Miqueas Ramírez (Soto, 2024).

El Cristo del anabautismo

Juan Mackay (1988), en su obra clásica *El otro Cristo español*, hace un recorrido histórico del Cristo ibérico-español que trajeron los colonizadores españoles en los siglos XV-XVI en la "conquista" de nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños.

El Cristo español que vino a América es el Cristo de la muerte, el crucificado impotente que solo puede producir lástima. El otro Cristo, el Cristo vivo… fue sofocado en España y no llegó a América. Quedan allá testigos, y los hay también aquí. Pero la realidad religiosa latinoamericana está signada por el Cristo de la muerte, el Cristo "que ha puesto a los [humanos]…, que les ha dicho que la acepten tal como es, y las cosas, como son, y la verdad tal cual parece ser". El otro Cristo, "el que hace que los humanos no estén satisfechos... y que les dice que por medio de él la vida será transformada y el mundo será vencido... ese Cristo quería venir, pero se lo estorbaron... Mas hoy, de nuevo, se escuchan voces de primavera que anuncian su llegada" (Mackay, 1988, p. 141).

De igual manera, el Cristo de los anabautistas era uno diferente del que los hermanos católicos y protestantes llevaron a nuestras tierras. Este era un Cristo vivo y real; sus enseñanzas les dieron vida a los marginados campesinos perseguidos en Alemania, Suiza, Francia, Holanda y otros lugares.

El espíritu de ese Cristo logró manifestarse en las manos y los pies de sus servidores humildes en Puerto Rico, como en todas las islas del Caribe. Ese es "el otro Cristo" de los anabautistas que llegó a nuestras costas y montañas sirviendo a los hijos e hijas en necesidad. Los anabautistas —rescatando las narrativas de los evangelios— encarnaron al Cristo vivo, vital en sus realidades, volviendo a las raíces y viviendo las verdaderas enseñanzas de Jesús.

Juan Driver (1997;1998) nos presenta en sus escritos la misión de la iglesia, con una eclesiología que proviene de una rica perspectiva cristológica en el impacto misional en un mundo doliente. Con base en una cristología viva, surge una eclesiología existencial creando huellas en la misión desde la periferia. Igual que los teólogos contemporáneos como Denny Weaver (2011; 2013), comparte que la creencia fundamental es que el cuerpo de Cristo, como señal visible, es la iglesia.

Por lo tanto, la propuesta del anabautismo para el mundo latinoamericano y caribeño ha sido rescatar el Cristo de los evangelios, su vida y enseñanzas,

para poder ser respuesta de vida en nuestras realidades de enfermedad, muerte, escasez y opresiones políticas. El Cuerpo de Cristo, la Comunidad de fe, se hace presente y camina en medio del dolor llevando esperanza.

Estos testimonios y muchos otros evidencian el Cristo encarnado, una cristología desde el Caribe, un aporte para el movimiento anabautista de hoy y mañana. De esta manera, se recuerda una vez más que el anabautismo como movimiento del Espíritu Santo sigue vivo en estas tierras, moviéndose libremente entre "las aguas" de los tiempos y respondiendo a las enseñanzas de Jesús con acción y compromiso con la noviolencia.

Conclusión

El llamado ancestral de ayer es urgente hoy, es el de encarnar la vida y enseñanzas del Cristo de los evangelios para responder como Iglesia-Cuerpo de Cristo, llevando esperanza al caminar en medio del dolor. En el anabautismo, como movimiento del Espíritu, no habrá denominación que se adueñe de o se limite a dogmas humanos, sino que seguirá vivo resurgiendo en los diversos contextos globales proclamando a Cristo, reclamando la justicia y la paz en la construcción de comunidades restauradas. Esas serán las señales que nos seguirán y no miles de iglesias levantadas o campos blancos. En medio de todos los demás grupos espirituales y religiosos, el anabautismo tiene su propio brillo ocupando su espacio en este amplio mundo de Dios.

Referencias bibliográficas

Bedford, N. (2008). *La porfía de la Resurrección: ensayos desde el feminismo teológico latinoamericano*. Ediciones Kairós.

Bedford, N. (2020). The Retrieval of a Liberating Christology. En Elizabet Soto-Albrecht. (Ed.). *Liberating the Politics of Jesus* (pp. 27–28). T&T Clark Bloomsbury Publishing.

Driver, J. (1997). *La fe en la periferia de la historia: una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y Reforma Radical*. CLARA-SEMILLA.

Driver, J. (1998). *Imágenes de una iglesia en misión*. CLARA-SEMILLA.

Friedmann, R. (1973). *Anabaptist Theology*. Herald Press.

Mackay, J. (1988). *El otro Cristo español: un estudio de la historia espiritual de España e Hispanoamérica*. Segunda edición. Casa Unida de Publicaciones y La Aurora.

Soto, E. (2024). *El Cristo encarnado, la teología anabautista*. Anabautismo 500 años, Cusco, Perú. [Manuscrito no publicado].

Rolón, V. (2024). *El Cristo encarnado, la teología anabautista.* Anabautismo 500 años en Cusco, Perú. [Manuscrito no publicado].
Testimonio presentado en la celebración de los 500 años del anabautismo del 18 al 21 de enero de 2025 en Cusco, Perú.
Weaver, D. (2011). *The Nonviolent Atonement*. Eerdmans.
Weaver, D. (2013). *The Nonviolent God*. Eerdmans.

La Cristología Anabautista

Una Mirada desde las Mujeres del MTAL

ZARAÍ GONZALÍA[1]

Resumen

El propósito de este artículo es reflexionar sobre la forma en la cual las mujeres que participan como escritoras de los libros devocionales promovidos por el Movimiento de Mujeres Anabautistas Haciendo Teología Desde América Latina (MTAL) experimentan, comprenden y expresan su fe en Cristo, teniendo como marco de fondo los 500 años del Movimiento Anabautista. Aunque en ese trabajo han participado como escritoras más de 300 mujeres de toda Latinoamérica y el Caribe en los 3 libros devocionales publicados, la propuesta está centrada en los devocionales de 2021 y 2022-2023. En sus reflexiones se percibe la comprensión cristológica de cada una, partiendo de sus experiencias de vida y fe en relación con el resucitado. Esta reflexión hace parte de lo presentado en la celebración de los 500 años del anabautismo en enero de 2025 en Cusco, Perú.

Palabras clave: anabautismo, cristología, Latinoamérica, mujeres.

Un poco de historia

Es importante mencionar que en la tradición cristiana anabautista existen diversas formas de entender y comprender el seguimiento a Jesús, detalle que es posible percibir en distintos relatos relacionados con la historia del movimiento anabautista desde el siglo XVI hasta nuestros días, algunos de los cuales serán mencionados más adelante. En ellos es posible percibir que,

[1] Zaraí Gonzalía es colombiana y miembro de la Iglesia Menonita de Teusaquillo; Dra. y Magíster en Teología de las Faculdades EST de Sao Leopoldo, Rio Grande del Sur, Brasil; Licenciada en Teología de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) de Costa Rica; egresada del Seminario Bíblico Menonita de Colombia (SBMC). Es integrante del Núcleo de Pesquisa de Género y Religión (NPGR) y del Grupo de Pesquisa sobre Espiritualidad, Religión Vivida y Teología Práctica, ambos espacios de las Faculdades EST de Brasil. Ha trabajado como profesora del Seminario Bíblico Menonita de Colombia y actualmente actúa como profesora asociada (modalidad virtual) en el Programa de Certificado de Posgrado en Estudios Teológicos, entre Ministerios Hispanos de *Mennonite Education Agency* (MEA) y *Anabaptist Mennonite Biblical Seminary* (AMBS). También hace parte del Movimiento de Mujeres anabautistas Haciendo Teología desde América Latina (MTAL), como integrante de la Comisión de Educación y Materiales.

dentro del Movimiento no existía una sola forma de entender e interpretar el mensaje y ejemplo dados por Jesús a sus discípulos inmediatos, lo que para el naciente movimiento anabautista hace parte fundamental de su propuesta, como lo plantea C. Arnold Snyder (1999) en *De semilla anabautista: el núcleo de la identidad anabautista*, donde lo esencial para este nuevo grupo era retomar el ejemplo y enseñanzas de Jesús como guía central para sus vidas. Sin embargo, en el camino fueron surgiendo diversas perspectivas que los llevaron a caminar hacia horizontes diferentes, dando como resultado una variedad de énfasis que hoy, 500 años después, continúa conservándose.

En el tiempo del nacimiento del movimiento anabautista, en medio de los relatos históricos, además de los testimonios de muchos hombres que decidieron seguir a Jesús en su vida llegando al martirio y la muerte, también es posible encontrar los testimonios de varias mujeres que, igualmente, decidieron manifestar su seguimiento y fe en Jesús, y cuyos testimonios las llevaron a padecer la muerte de formas extremadamente violentas (Kreider y Oyer, 1997, pp. 24-25).

Lo que se sabe sobre estas valientes mujeres anabautistas de aquel tiempo, proviene en su mayoría de las actas de los juicios que debieron enfrentar, pues hay pocos testimonios escritos por ellas mismas, ya que no eran escritoras experimentadas; por tanto, son solo las actas de sus juicios las que revelan sus creencias y su carácter, entre otros, y algunos de los detalles importantes que se resaltan de ellas muestran que, desde lo que los anabautistas entendían de la Biblia, ellas también eran sujetos del accionar del Espíritu Santo y parte activa en las comunidades de creyentes (Martínez, 2016).

Martínez (2016) afirma que C. Arnold Snyder y Linda A. Huebert escriben en su libro que visibilizar las vidas de estas mujeres del pasado es beneficioso para todos, porque así es posible balancear la memoria histórica de la humanidad. Asunto que es necesario y que también intentamos reflejar en esta reflexión.

En nuestros días, en la corriente anabautista siguen existiendo muchas formas en las cuales es posible entender, vivir y expresar el cristianismo, sin que ello conlleve irremediablemente al martirio o la muerte; muestra de ello es posible encontrarlo en los diversos escritos reunidos en tres volúmenes de devocionales que hacen parte del trabajo y la propuesta del MTAL y de los cuales tomaremos algunas referencias.

En ellos, y en especial en el volumen II (2022-2023) que tiene como tema base “el ejemplo de Jesús en los evangelios”, es posible percibir cómo muchas mujeres latinoamericanas y caribeñas entienden y experimentan a Jesús en sus vidas y en su diario caminar. Algunas lo ven desde una perspectiva

espiritualista; pero también hay quienes, desde diversas situaciones cotidianas de dificultad, peligros, desesperanzas, desánimo o depresión, por pérdidas, situaciones de luto o crisis, experimentan la presencia de un Jesús de amor, bondad y misericordia. Pero también hay quienes lo perciben desde una mirada más fundamentalista, considerando, en sus diversas experiencias particulares y cotidianas, quién es Jesús, cuál es su papel y lo que significa para ellas.

Es muy interesante y, de cierta forma, maravilloso, percibir cómo mujeres de toda América Latina y el Caribe tienen formas propias de entender y experimentar su fe en Jesús el Cristo, el resucitado. En muchos de sus escritos, permiten a quienes se acercan a ellos, ser testigos del actuar de Dios en medio de sus realidades, en las que Jesucristo ha sido su fuente de inspiración y fortaleza en diversos momentos cruciales de su día a día.

Desde la perspectiva de quien escribe, algo muy valioso es el hecho de que a pesar de que en la historia del movimiento anabautista el aporte de las mujeres, en muchos de los casos, no se ha visibilizado, ni reconocido (como se ha mencionado anteriormente) ya que poco se habla y poco se sabe de esos testimonios de fe, esperanza y valentía de parte de ellas, para las mujeres del MTAL que tuvieron la iniciativa de los devocionales, esta situación fue una de las fuertes motivaciones para impulsar a muchas otras a expresar sus vivencias y sus testimonios de fe en Jesús.

El hecho de que hoy exista un espacio promovido por mujeres, en el que se anima a otras que, a su vez, representan una diversidad de países, etnias, niveles educativos, dones, profesiones, niveles económicos y experiencias de vida, para que puedan expresar su fe en Jesucristo, partiendo de algún texto de la escritura, es algo que debe ser mínimamente reconocido.

Este espacio que promueve la participación de muchas mujeres "desconocidas" para que desde sus lugares de existencia y resistencia, frente al sistema patriarcal que aún existe (opresor de las ideas, los comportamientos, los pensamientos y las experiencias de fe), compartan sus testimonios y reflexiones, se ha venido consolidando a través de los años, y aun en medio de diversos contratiempos, como un espacio donde algunas han podido, a través de sus reflexiones, compartir su experiencia personal de aceptación, transformación, cuidado, protección, fortaleza y amor de parte de Dios como un regalo para sus vidas.

Los diversos mensajes de aliento, empatía y sororidad que llegan de diversas partes de nuestro territorio latinoamericano, son muestra de que Dios está presente en nuestras vidas diarias como mujeres, amas de casa, humildes o profesionales; casadas, solteras, viudas o separadas; extranjeras, negras, blancas o indígenas y que sin importar el estatus, la etnia, el color o

la posición social, la presencia de su Hijo Jesús, a través de su Espíritu, las impulsa a seguir adelante, a dar testimonio de su obra en sus vidas y sobre todo, a entender que no es solo desde la óptica masculina desde donde se puede experimentar, reflexionar y entender a Cristo.

La iniciativa y los esfuerzos que el MTAL viene realizando con esta propuesta colectiva de reflexión, desde diversas perspectivas, son significativamente valiosos para nuestra época, nuestros contextos y para la historia misma, en la que aún se sigue dando prioridad a las reflexiones y escritos masculinos.

Este esfuerzo del MTAL por hacer visible el actuar de Dios desde la perspectiva de esta diversidad femenina latinoamericana lleva a pensar en la imagen de Jesús en el Nuevo Testamento en relación con las mujeres; ese Jesús lleno de misericordia, cariño, compasión y amor por ellas; ese Jesús que valora sus vidas y respeta sus experiencias, como la de la samaritana (Juan 4:1-42) o la mujer adúltera (Juan 8:1-11); ese Jesús que exalta las pequeñas acciones frente a la arrogancia de muchos, como en el caso de la que ungió sus pies antes de su muerte y de la cual profetiza que en el futuro se hablará de ella (Mateo 26:6-13; Marcos. 14:3-9 y Juan, 12:1-8). Él las dignifica y las reconoce en diversos espacios, en un contexto donde reinaba el desprecio y la invisibilidad hacia ellas como personas.

De cierta forma, esa es la misma percepción que expresan muchas de las diversas escritoras de los devocionales en sus breves textos y reflexiones. Es ese Jesucristo el que las mueve a la misericordia y al cuidado para con otras personas, que les fortalece en las debilidades, las exalta en situaciones de humillación y las consuela en los momentos de tristeza, dolor, soledad o angustia. Es Él quien las hace visibles.

El Jesucristo que los anabautistas del S. XVI querían rescatar de las Escrituras y al cual deseaban "seguir en la vida" es el que también se manifiesta en estos breves testimonios de vida. Y si bien es cierto que las circunstancias para las mujeres hoy difieren sustancialmente de lo que las mujeres del S. XVI tuvieron que experimentar, no es posible por esta razón minimizar el sufrimiento y dolor que representan, para cada una, sus experiencias particulares y mucho menos desconocer el actuar de Dios en sus vidas.

Schüssler Fiorenza (1989), en su obra *En memoria de ella* anima a reconocer la necesidad de repensar la historia de la participación de las mujeres en el cristianismo primitivo como herencia de las mujeres, de tal modo que nos permita redimensionar sus luchas y comprender que estas son las mismas nuestras, aunque en contextos diferentes. Asimismo, nuestras experiencias son las que deben permitir recrear nuestra conducta y ayudarnos

a encontrar, en la solidaridad, la unión que nos impulsa a seguir danzando hasta liberar el poder emancipador de la comunidad cristiana.

Devocionales MTAL: una perspectiva cristológica motivadora

En el MTAL es posible percibir una diversidad de culturas, sentires y experiencias representadas en las mujeres de los distintos países que conforman América Latina y el Caribe. Estas hacen parte de diferentes etnias, tienen distintos niveles de educación y pluralidad de dones; ejercen un sinnúmero de profesiones, provienen de variados niveles económicos y, sobre todo, han tenido abundantes **experiencias de fe y vida.**

Desde hace aproximadamente nueve (9) años, el MTAL viene motivando a muchas mujeres para que puedan expresar sus vivencias y sus experiencias de fe en Jesucristo a través de pequeñas reflexiones, partiendo de algún texto de la Escritura, las cuales se han consolidado en cuatro libros de devocionales diarios, incluyendo el del año 2025 que ya está en proceso de edición.

En el evento de celebración de los 500 años del anabautismo realizado en Cusco, Perú, en enero de 2025, el hermano e historiador Jaime Prieto nos presentó su perspectiva sobre algunos de los escritos de estos libros devocionales. Él reconoce esta iniciativa como un "espacio" importante donde esta diversidad de mujeres tiene la posibilidad de manifestar su conocimiento y vivencia de Jesús. Este es un ejemplo significativo y motivador para quienes participamos desde las distintas etapas de elaboración de dichos devocionales.

En este espacio abierto, a lo largo y ancho de América Latina y el Caribe, se promueve la participación de muchas mujeres conocidas y "desconocidas" para que, desde sus lugares de existencia, resistencia y participación, reflexionen, reconozcan y compartan sus dones, testimonios y su fe, dando a conocer no sólo sus experiencias personales de conflicto, dolor u opresión, sino también, sus experiencias de aceptación, transformación, cuidado, protección, fortaleza y amor de parte de Dios como un regalo para sus vidas.

Sin la intención de juzgar como cierto o errado, pero sí de reconocer las diversas formas en las cuales estas mujeres han experimentado y/o experimentan esa obra redentora, debe decirse que, en estas cortas reflexiones, es posible observar diversos tipos de cristologías al interior del Movimiento.

En algunas, se puede percibir una cristología que ha tenido sus raíces en el inmediatismo, donde pareciera que el Cristo resucitado, permanece a nuestro lado como nuestro servidor y cuya función es atender nuestros "deseos"; en otras, es posible descubrir que Cristo juega un papel importante

como ejemplo de vida a ser seguido; en algunas más, se percibe un cierto matiz guerrerista o hasta un cierto fundamentalismo, que le asignan a Cristo la responsabilidad de muchos de nuestros comportamientos, aludiendo en algunos casos a los escritos del apóstol Pablo. También, en esas cortas reflexiones es posible apreciar la "perspectiva" indígena, que, como sabemos, por mucho tiempo ha sido considerada como algo "incompatible" con el cristianismo, debido al planteamiento de su cosmología, como elemento fundamental de su fe, asunto que desde otras "perspectivas" de fe no ha tenido mucha relevancia. Además, un elemento central en las reflexiones de cada mujer son sus experiencias vividas en primera, segunda, tercera persona o en comunidad.

En varios de los devocionales, pareciera que las escritoras experimentan una especie de "concienciación" o toma de conciencia de la persona de Jesús frente a la situación sobre la cual están reflexionando, y que, muy a pesar de las bases o conocimientos desde los cuales inicialmente proponen su reflexión, (fundamentalismo o perspectiva guerrerista), terminan por colocar a Jesús como el centro regulador de la experiencia, como modelo, dejando de lado ciertos aspectos que terminan siendo considerados no tan relevantes (como algunas comprensiones guerreristas o fundamentalistas). En este sentido, se percibe un intento de cambiar estas perspectivas por percepciones menos arraigadas en literalismos y más centradas en el seguimiento a Jesús. Otras escriben desde una perspectiva más liberadora, o desde lo que podría ser entendido como un enfoque feminista (entendiendo este término en sentido positivo, de reconocimiento y valoración de las reflexiones desde la perspectiva de las mujeres).

A continuación, algunos ejemplos de esta diversidad cristológica que caracteriza al MTAL como un todo y que se encuentran plasmados en varios de los libros devocionales, de los cuales se comparten a continuación algunos pequeños segmentos de cada una de las regiones que componen el MTAL, para ilustrar mejor la idea.

Una mujer **centroamericana**, que escribe en *Devocionales diarios 2022-2023* dice:

> En algunos momentos de nuestra vida le hemos dicho al Señor. "Ayuda a nuestra fe" porque hemos vivido y seguimos viviendo oprimidas, …ciertos espíritus y otros no literalmente espíritus, … cercanos a nosotras nos quieren seguir teniendo sordas y mudas, no se nos permite ser quienes somos: decir o hacer lo que queremos y muchas veces no podemos hacer lo que el Señor ha puesto en nuestro corazón para servirle… Muchas …

siguen viviendo bajo fuertes influencias que las limitan, coaccionan y hasta las violentan… Hoy día hay esperanza para cada una de nosotras, no importa la situación que estemos viviendo. Jesús no nos condiciona … Él nos libera, nos quita la sordera, abre nuestras bocas y las llena de su sabiduría. Él nos da un lugar, nos restaura y nos usa para su gloria. (MTAL, 2022, p. 88).

Otra mujer del **Caribe** comparte también en *Devocionales diarios 2022-2023*:

Todas vivimos en entornos diferentes: culturales y sociales; sin embargo, compartimos el deseo de seguir a Cristo... un día mi esposo fue llamado para pastorear otra iglesia menonita... [Yo] estaba muy cómoda trabajando para el Señor en la congregación local. Ayudaba en diversos ministerios…, pero todo era desde mi zona de comodidad. Aceptar el llamado del Señor no fue fácil, dejamos todo atrás... Hoy, podemos decir ¡valió la pena renunciar a todo por seguir el llamado del Señor! Como seguidoras de Cristo, posiblemente nunca sepamos cuántas personas impactamos y fueron cambiadas. Los grandes hombres y mujeres de la Biblia tampoco supieron que su obediencia es testimonio viviente que fortalece nuestra fe hoy día... (MTAL, 2022, p. 226).

En *Devocionales 2024-2025*, una mujer **mexicana** comparte:

Desde que tengo memoria, mi madre … siempre ha tenido amor y fe al Señor en todo tiempo; la ha llenado de vida, de alegría, de retos, de pasión y estos sentimientos me los ha transmitido a mí desde que nací. He sido más consciente de mi fe ahora que soy adulta y veo la misericordia de Dios cada día y en cada espacio de mi vida. La fe en el Señor es la que me hace llenarme de alegría y saber que aún en los peores momentos Él siempre me acompaña (MTAL, 2024, p. 339).

De la **Zona Andina** una mujer escribió en *Devocionales 2021*:

El texto bíblico me recuerda que estoy rodeada del testimonio, vida y práctica de un sinnúmero de mujeres testigos que me precedieron. Ellas me desafían en tiempos conflictivos y de crisis a releer el texto bíblico, para entender las señales de los tiempos y despojarme así “de todo peso” que la interpretación tradicional del texto ha impuesto en algunos casos. Me recuerdan que el mensaje instaurado por Jesús fue un evangelio de paz,

que me facilita despojarme de todo aquello que me excluye e invisibiliza (MTAL, 2021, p. 232).

Otro testimonio compartido en *Devocionales 2024-2025* por una **centroamericana** expresa que:

> El Espíritu Santo va transformando nuestras vidas vacías, violentas, arrogantes, en personas dulces, amables, no violentas y humildes… En la década de los 80 vinieron voluntarios/as del CCM a trabajar en los campamentos de refugiados salvadoreños. Dejaron su comodidad, familia, trabajos y estudio… para servir con amor a los heridos, enfermos, huérfanos y hambrientos. Se adaptaron a las nuevas condiciones… e hicieron su trabajo con amor y alegría; entre ellas estaba Linda Shelly. Ese estilo de vida me motivó a decirle al Señor que iba a trabajar de maestra donde me necesitaran, pero que me llenara de esa pasión de servir con amor, alegría y humildad. Y así lo hizo, he servido como maestra por treinta años (MTAL, 2024, p. 236).

Finalmente, otra mujer del **Cono Sur** compartió en *Devocionales diarios 2022-2023*:

> …para salir de la ignorancia y opresión aprendemos que la libertad plena solo viene de la mano de Jesús, que vino a darnos libertad integral, de mente, alma y cuerpo ... Jesús vino a darnos vida en abundancia, a liberarnos a nosotras las cautivas de un sistema opresor, perdonando nuestros pecados, … y sufriendo el dolor de una humanidad intolerante. Vino a cambiar tiempos difíciles, como los que estamos viviendo en medio de tanto dolor y soledad … (MTAL, 2022, p. 323).

Es imposible no reconocer en estos pequeños segmentos, la inspiración que el Espíritu ha dado a cada una de estas mujeres para reconocer no sólo el actuar, el testimonio y ejemplo de otras mujeres que les rodean y/o que les precedieron, sino también, es imposible no reconocer el actuar de Dios a través de Jesús en y por medio de ellas, como un ejemplo de su presencia y acción constante en la vida misma.

Son más de 300 mujeres de toda América Latina y el Caribe, las que han participado en las cuatro ediciones y cada una ha tenido la oportunidad de expresar, ya sea desde una perspectiva más “fundamentalista”, más “feminista” o más “liberadora”, su experiencia en Cristo. Muchas hacen parte

de comunidades con raíces anabautistas, otras no, y esto es lo que permite que sea posible percibir estas diversas perspectivas.

Desde esos ejemplos podríamos formular las siguientes preguntas: ¿Qué esperamos hoy los y las anabautistas en relación a este asunto? ¿Es posible hablar de una cristología anabautista latinoamericana "pura"? ¿qué características debería tener, ya que los contextos latinoamericanos, aun siendo latinoamericanos, son tan diversos?

Desde nuestro punto de vista, consideramos que es posible decir que la cristología anabautista latinoamericana, además de ser diversa/variada, es plural, pues esta, además de manifestar/hacer visibles las luchas y las necesidades de cada contexto, es reflexionada y vivida desde esta misma diversidad. Aunque se haga parte del "mismo territorio" llamado América Latina, cada experiencia y cada forma de interiorización son y siempre serán diferentes; lo que consideramos es de una riqueza inmensurable.

Consideraciones finales

Dicho esto, entonces, algunas preguntas inevitables que surgen son: cuando se habla de identidad anabautista, ¿se estaría pensando en intentar unificar esta diversidad? ¿Cómo hacerlo, siendo que, además de las particularidades propias de cada región, estos contextos están fuertemente influenciados por otros contextos externos como el norteamericano o el europeo? ¿Será pertinente centrarnos, en estos tiempos, en buscar una única forma de identificar la cristología o sería mejor celebrar su diversidad?

Osando intentar responder estos cuestionamientos, consideramos que sería interesante continuar fortaleciendo la práctica del seguimiento a Jesús, sus propuestas y ejemplo en la vida y en los espacios comunitarios; promoviendo la vida en abundancia de la que nos habla Juan 10:10, desde la perspectiva de la justicia, la misericordia, el amor, la paz y la noviolencia. Esto permitiría seguir visibilizando esa diversidad que nos enriquece y caracteriza.

Y para finalizar, hacemos mención de partes de un devocional que permite ilustrar un poco más esta perspectiva diversa. Se trata de un devocional, donde la escritora reflexiona sobre una metáfora que se ajusta a la situación sobre la cual gira esta reflexión.

Una mujer del **Cono Sur** escribe en *Devocionales 2021*:

> Las comparaciones y metáforas son muy útiles para visualizar aspectos de la realidad que se nos escapan... por la repetición e idealización, que fácilmente se transforman en construcciones que ocultan e invisibilizan la

> diversidad de la realidad. [Por ejemplo] cuando leemos a Pablo en Romanos 12:4-8, e imaginamos la comunidad como un cuerpo con sus miembros y funciones, deberíamos recordar que los ideales humanos son engañosos. Cerremos los ojos, imaginemos el cuerpo que evoca el texto de Pablo y respondámonos las siguientes preguntas: ¿Es este un cuerpo sexuado? Si es así, ¿qué sexo tiene?, ¿qué color de piel tiene?, ¿tiene arrugas?, ¿tiene estrías, cicatrices, hematomas?, ¿da de mamar?, ¿sangra?, ¿está amputado?, ¿es débil o fuerte? Es liberador leer en el evangelio las luces que nos muestran a Jesús armando una comunidad amplia, apreciando a cada persona, muy especialmente a quienes parecieran que menos cuentan. Jesús nos muestra a Dios en un cuerpo que comparte, sana, sufre, celebra y libera los cuerpos... (MTAL, 2021, p. 6).

La anterior es una viva ilustración de una reflexión que propone una lectura diferente; una que nos invita a ver el actuar de Cristo en medio de este cuerpo, pero desde una perspectiva muy particular; una perspectiva profundamente feminista, crítica, que se atreve a preguntar y proponer lo que nadie pregunta o propone; una perspectiva que nos invita a reflexionar más allá del fundamentalismo y a considerar las experiencias de las mujeres como punto de partida epistemológico en el proceso reflexivo de la fe en Jesús el Resucitado. Consideramos que esto también es cristológico.

Por eso, la iniciativa y los esfuerzos que el MTAL viene realizando con estas propuestas colectivas de reflexión, desde diversas perspectivas, son significativamente valiosos para nuestra época, nuestros contextos y la historia misma donde aún se sigue dando prioridad a las reflexiones y escritos masculinos.

Durante más de 20 años, el MTAL ha venido trabajando en la promoción, el crecimiento y la participación de muchas mujeres, así como también, en el fortalecimiento del movimiento; mirando con esperanza el futuro, animando y trabajando para que cada vez sean más las mujeres que se junten para seguir soñando y construyendo un mundo donde sus experiencias, aportes, sueños y anhelos tienen cabida; donde sus dones son considerados valiosos y, sobre todo, donde se reconozca que también somos portadoras de la imagen y semejanza de Dios al igual que los varones y que al igual que ellos, nuestros aportes y experiencias, reflexiones y participación, tienen valor, aunque estos, a veces, sean considerados insignificantes o se intenten invisibilizar.

Nuestro deseo es que podamos seguir aportando, participando, reflexionando y motivando la participación de muchas más mujeres, en las diversas actividades y propuestas del MTAL, para así, continuar, no sólo

fortaleciendo el Movimiento desde nuestros contextos y situaciones particulares, sino para que, como insinúa una de las mujeres en su reflexión, "nuestros testimonios de obediencia, fe y resiliencia, sirvan para la liberación, el reconocimiento y el fortalecimiento de la fe de muchas otras mujeres en el futuro, que quizá no lleguemos a conocer".

Terminamos esta reflexión parafraseando la invitación que nos hace el apóstol Pablo en 1 Corintios 15:58 animándonos a que "continuemos firmes y constantes, creciendo en la obra del Señor siempre, sabiendo que nuestro trabajo en el Señor (y en el MTAL) no es en vano".

Referencias bibliográficas

Kreider, R. S. y Oyer, J. S. (1997). *Espejo de los mártires: historias de inspiración y coraje*. p. 24-25. CLARA-SEMILLA.

Martínez, C. (2016). *Las mujeres en el movimiento anabautista del siglo XVI (I)*. https://protestantedigital.com/print/39372/las_mujeres_en_el_movimiento_amabautista_I

MTAL (2021). Devocionales 2021. https://ia601801.us.archive.org/34/items/mtl-libro-devocionales-completo/MTL%20Libro%20Devocionales%20Completo.pdf

MTAL (2022). Devocionales diarios 2022-2023 basados en la vida de Jesús en los evangelios.https://ia601609.us.archive.org/21/items/libro-devocional-mtal-2022/LIBRO%20DEVOCIONAL%20MTAL%202022.pdf

MTAL (2024). *Devocionales 2024-2025: Mujeres dando frutos*. MTAL.https://ia803102.us.archive.org/22/items/devocional-2024-2025-compressed-withpagenumbers/DEVOCIONAL%202024%202025_compressed_WITHpagenumbers.pdf

Schüssler F, E. (1989). *En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo.* Desclee de Brouwer.

Snyder, C. A., & Huebert, L A. (1996). *Profiles of Anabaptist Women: Sixteenth-Century Reforming Pioneers*. Wilfrid Laurier University Press.

Snyder, C. A. (1999). *De Semilla Anabautista: el núcleo de la identidad Anabautista*. Traducción por Milka Rindsinski. Pandora Press.

El Espíritu Santo y la Equidad de Género[1]

Una Interpretación desde América Latina a los 500 Años del Anabautismo

PATRICIA URUEÑA[2]

Resumen

Este artículo analiza, desde una perspectiva anabautista latinoamericana, la acción liberadora, empoderadora y transformadora del Espíritu de Dios. Mediante una investigación bibliográfica, presenta el desarrollo del entendimiento del Espíritu en nuestros contextos patriarcales y cómo ha llevado a diversas exclusiones, marginaciones, racismo y discriminaciones de género, junto a otras violencias e injusticias que sufren los pueblos, las mujeres y la creación misma. La autora propone: reinterpretar el Espíritu desde una perspectiva anabautista liberadora, como Sabiduría de Dios, dadora de vida; redescubrir Su rostro maternal, como anunciadora de la justicia. Concluye que Dios Espíritu no margina, no oprime, no ejerce control ni violencia. En Él, las mujeres y hombres pueden vencer el machismo con todos los males que este ha causado y encontrar la plenitud de vida en justicia y en paz.

[1] Este artículo se basa en la investigación realizada por Patricia Urueña (2007).

[2] Patricia Urueña Barbosa es Magíster en Teología de la Universidad Bíblica de Costa Rica; Especialista en Pedagogía de la Universidad del Bosque; Licenciada en Educación de la Universidad del Tolima; Profesorado en Teología por el Seminario Bíblico Menonita de Colombia (SBMC). Tiene estudios en transformación de conflictos con *Eastern Mennonite University*. Ha escrito varias publicaciones para el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y varios artículos para las revistas de *Relea*, *Vision* y *Apuntes Pastorales*. Ha enseñado en la Universidad Santo Tomás en Ibagué, la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica - recinto Ecuador -, la Universidad Cristiana Latinoamericana (UCL) de Quito y en el Seminario Ministerial Sudamericano (SEMISUD) en Ecuador. Sirvió como obrera de *Mennonite Mission Network* para Ecuador durante 15 años. Actualmente es docente del Seminario Bíblico Anabautista Hispano de la Iglesia Menonita de Estados Unidos.

Palabras clave: anabautista, Espíritu de Dios, género, justicia, patriarcal, paz, reinterpretación y violencia.

Introducción

Hablar del Espíritu Santo desde una perspectiva latinoamericana a los 500 años del anabautismo y desde las iglesias anabautistas que trabajan por la paz y la justicia, es entender la dinámica liberadora, empoderadora y transformadora que la acción del Espíritu de Dios puede generar en nuestros contextos latinoamericanos.

Antes de revisar si en nuestras sociedades hay condiciones y prácticas de justicia para la paz, debemos preguntarnos: ¿cómo se da la práctica de la justicia en nuestras congregaciones anabautistas, y en otras, de tal modo que nos lleve a vivir en paz? Porque en el mundo encontramos que personas con poder dominan la economía mundial, colonizan otros pueblos y sus gentes, explotan los recursos sirviéndose de estructuras sociales, económicas, políticas y eclesiales para lograr sus fines. ¿Cómo se dan las relaciones de poder en nuestras iglesias? No podemos afirmar que somos iglesias anabautistas que trabajamos por la paz y la justicia cuando en nuestras propias congregaciones tenemos entendimientos teológicos que nos llevan a prácticas de dominación y exclusión, tal como la discriminación que sufren las mujeres. Aun en varias comunidades de fe, se excluye a las mujeres de los espacios de toma de decisiones, de los ministerios que se reservan solo para hombres; en especial, las mujeres son excluidas cuando no se les permite su ordenación al pastorado.

Es por eso que vemos necesario revisar y cuestionar dichos entendimientos teológicos patriarcales[3] que han llevado a dominar y marginar a la mujer tanto en las iglesias como en la sociedad. Debemos revisar conceptos como el considerar superior al hombre e inferior a la mujer, o responsabilizar a la mujer por la caída de la humanidad, por el pecado y por ser responsable de la presencia del mal en el mundo (Schüsler-Fiorenza 2004, p. 149).

3 Patriarcal viene del término patriarcado que significa literalmente "poder del padre sobre sus hijos e hijas, así como sobre otros miembros del clan u hogar". En la teoría feminista, el significado de "patriarcado" no se restringe al poder del padre sobre su parentela, como ocurre en la antropología social. Este concepto se desarrolla, más bien, como instrumento para identificar y cuestionar las estructuras sociales e ideologías que han permitido a los varones dominar y explotar a las mujeres a lo largo de toda la historia, al menos desde que tenemos noticia de ella (Schüssler-Fiorenza 2004, p. 156). Además, advierte que "el patriarcado no debe ser entendido como supremacía masculina y sexismo falocrático, sino como la interestructura multiplicativa de racismo, sexismo, explotación de clases, colonialismo militar y exclusión deshumanizadora, sea religiosa o cultural" (Schüssler-Fiorenza 1996, p. 257).

En nuestras sociedades patriarcales este concepto de superioridad e inferioridad no se ha limitado a crear relaciones asimétricas injustas entre mujeres y hombres, sino que, junto al desarrollo de estructuras económicas poderosas injustas en el mundo, ha generado males como las diferencias sociales, los clasismos, las xenofobias, los racismos, las dominaciones, colonizaciones, guerras, sobre-explotación de los recursos naturales, destrucción del ambiente y la muerte (Schüssler-Fiorenza 1996, p. 258).

En esta lucha por derrotar estos males que ha ocasionado el sistema de dominación, especialmente sobre las mujeres, pero también sobre otros hombres y pueblos oprimidos y sobre la creación, se hace necesario e imperativo reinterpretar conceptos teológicos que nos ayuden a establecer otras formas de relacionamiento con más justicia y en paz entre las personas, con los pueblos, con las culturas, con Dios y con la creación. Por eso proponemos hacer una reinterpretación de la concepción teológica acerca de la presencia y la acción del Espíritu de Dios en nuestros tiempos.

El Espíritu Santo: la cenicienta divina

Desde los tiempos bíblicos se ha tratado de entender cuál es el rol del Espíritu de Dios en el mundo. En los primeros siglos de nuestra era, la Iglesia, en el Concilio de Constantinopla de 381, estableció oficialmente la doctrina de la Trinidad, en la que se explicaba la función del Espíritu. Esta doctrina de la Trinidad fue ratificada en Calcedonia en el año 461 (Alberigo, 2004; Denzinger, 1963). A pesar de esto, la doctrina de la Trinidad no está claramente especificada en las Escrituras, sino que es un dogma, una verdad consensuada y establecida posteriormente a los escritos bíblicos. Lo que sí encontramos en las Escrituras es la importantísima y activa función de la trinidad: Dios como Creador, Sustentador, Liberador y Salvador; el Hijo como Redentor de la humanidad y de la creación; y el Espíritu presente desde antes de la fundación del mundo, quien establece su morada entre el pueblo para acompañar, legislar, ordenarlo todo y para consolar. De la acción creadora, liberadora, proveedora y salvadora de Dios, o teología, encontramos bastante producción. Al igual que la acción del Hijo, la cristología se ha encargado de producir gran cantidad de escritos. Pero ha sido muy poca la producción teológica de la acción de Dios a través de su Espíritu, o la pneumatología.

El Espíritu ha sido olvidado, dejado a un lado, marginado por las teologías antiguas y contemporáneas (Johnson 2002, pp. 130, 174-177). Podemos decir que la pneumatología o sofiología o teología del Espíritu ha sido la cenicienta de la teología; por tales razones, nos referiremos al Espíritu como “cenicienta divina”.

.

Las mujeres en América Latina: las cenicientas humanas

Por la forma en que la sociedad se ha servido, abusado, explotado y marginado a las mujeres, decimos que son "cenicientas humanas"; y esto no solo se refiere a las mujeres latinoamericanas sino a la gran mayoría de mujeres empobrecidas en el mundo (Schüssler-Fiorenza 2004, p. 142).

Como mencionamos, las mujeres han sido responsabilizadas de la caída de la humanidad, del pecado y del mal que hay en el mundo, han sido consideradas como la vía de entrada del demonio al mundo, son consideradas tentadoras, herejes e inclinadas al mal; por lo tanto, las mujeres son indignas de representar a la Divinidad.

La teología tradicional, también marcada por un patriarcalismo excluyente, no ha usado un lenguaje o imágenes femeninas para hablar de la acción de Dios. Sólo se ha validado del lenguaje e imágenes masculinas tales como Dios Padre, pero no ha usado ni el lenguaje ni la imagen de Dios como Madre (McFague 1994, 113), aunque encontremos en las Escrituras textos que reflejan la acción maternal de Dios (como el Dios procreador y cuidador que lleva a su pueblo en el vientre, como Dios compasivo, fiel y consolador, (Nm. 11:12; Dt. 32:11-12,18; Is. 46:3; 49: 15; y 66:13).

Pues bien, son las mujeres las que sobreviven en estos contextos patriarcales de marcadas injusticias sociales y de exclusión religiosa. En el ámbito religioso, aunque en algunas denominaciones las mujeres han logrado ser ordenadas como pastoras, todavía no se les reconoce su participación plena con toda la autoridad que se requiere (Tamez 1981, pp. 38-39). En el ámbito social, son catalogadas como ciudadanas de segunda clase. La gran mayoría de mujeres tienen escasas oportunidades de estudio o de trabajo bien remunerado, lo que impide su superación personal e independencia. Todavía su aporte político en la construcción social es subvalorado. Contextos con estas características se convierten en caldo de cultivo para la dominación, la violencia y muerte que sufren las mujeres en manos de los hombres. Estas múltiples formas de marginación y muerte las sufren las mujeres a través de un abanico múltiple de estructuras de dominación y exclusión, que siguen determinando la vida de ellas en nuestros contextos.

Relación simbólica entre el Espíritu Santo y las mujeres: "cenicienta divina" y "cenicientas humanas"

Si comparamos simbólicamente al Espíritu con las mujeres, podemos decir que el estudio del Espíritu es la "cenicienta divina" de la teología y que

las mujeres son las cenicientas humanas de nuestras sociedades, incluida la iglesia. Entonces, también existe una relación simbólica entre el olvido que ha sufrido el Espíritu, "cenicienta divina", en la investigación y producción teológica (Johnson 2002, pp. 130, 174-177), y la marginación que sufren las mujeres, "cenicientas humanas", en la iglesia y en la sociedad en América Latina.

Por tanto, si reinterpretamos el Espíritu, o la acción del Espíritu de Dios, desde una perspectiva anabautista liberadora, de un Dios que no margina, no oprime, no ejerce control o violencia, las mujeres y hombres pueden vencer el machismo con todos los males que éste ha causado y encontrar la plenitud de vida en justicia y en paz. Al mismo tiempo, podremos proponer unas estructuras más equitativas de las sociedades, detener las guerras, los colonialismos, las dominaciones y toda clase de exclusiones de raza o de género. Reinterpretando al Espíritu se concientiza a mujeres y hombres del valor y respeto que merecen la vida, la creación y la mujer. Juntos, mujeres y hombres liberados, podremos trabajar y encarar los desafíos de la justicia, la paz y el cuidado de la creación.

Reinterpretación teológica del Espíritu: afirmación de la equidad de género

Primero que todo, queremos tomar distancia de la disputa teológica e histórica del concepto de la ***naturaleza o esencia*** de Dios-Espíritu, lo cual no significa negación del pasado o de la tradición cristiana, sino que nos centraremos en el entendimiento de la ***actividad*** misma de Dios-Espíritu en el mundo.

Una vez aclarado lo anterior, nuestro propósito en esta reinterpretación o reconstrucción teológica desde nuestra perspectiva anabautista latinoamericana no es reemplazar un sistema injusto de dominación masculina por otro de dominación femenina, que puede ser injusto, como lo es cualquier tipo de dominación. Más bien, es una propuesta para entender y nombrar a Dios basada en la justicia, no en las diferencias de género. Es una propuesta que intenta superar los dualismos injustos de género[4]. No se trata de entender a un Dios masculino con algunas características femeninas, sino a un Dios que expresa lo que es, reflejo de lo que somos, mujeres y hombres, en donde todas y todos los seres humanos podamos identificarnos con un Dios que nos

4 La crítica feminista levanta su voz contra la supremacía de la élite masculina y señala al género como una construcción social, no como algo innato u ordenado por Dios (Schüssler-Fiorenza 2003, p. 12).

entiende, que nos brinda consuelo, que es nuestra fuerza, que es nuestra esperanza en nuestros contextos de exclusiones, injusticias, dolor y muerte.

1. El Espíritu-Sabiduría de Dios: en las Escrituras, especialmente en la literatura sapiencial, encontramos una abundante fuente para hablar de la acción del Espíritu de Dios (Ruether 1994, p. 135). Esta rica fuente está tanto en los libros canónicos como en los apócrifos y los pseudoepígrafos del A.T., en Proverbios 1-9 (IV y III A. de C.), Ben Sirach o Eclesiástico (II A. de C.) y La Sabiduría de Salomón (I A. de C.). En esta literatura sapiencial encontramos que los términos hebreos relacionados con el Espíritu de Dios son gramaticalmente femeninos: *shekinah* (la presencia de Dios), *ruah* (espíritu, su equivalente en griego es *pneuma*, de género neutro) y *hokmah* (sabiduría, en griego *Sofía,* también es un término femenino). Todas son imágenes femeninas del Espíritu de Dios. Se usa *hokmah* para hablar del misterio de Dios en símbolos femeninos; es la figura bíblica de la Sabiduría; es la personificación de la presencia y actividad de Dios en el A.T. *Ruah* es usada para hablar de la presencia del Espíritu divino, para referirse al poder creador y liberador de Dios en el mundo, de marcadas connotaciones femeninas. El término femenino *shekinah* se asocia con el Espíritu de Dios, para señalar la permanencia de Dios entre el pueblo de Israel. La *shekinah* amplía la comprensión bíblica del Espíritu de Dios como femenino (Johnson 2002, p. 177).

En las traducciones de la Biblia, y por la mentalidad androcéntrica y patriarcal, se tradujo *ruah*, espíritu, al latín *spíritus,* que es masculino. O *hokmah*, *sofía*, sabiduría, femenino, al griego *logos*, que es masculino. Por consiguiente, se perdió cualquier identificación del Espíritu Santo con lo femenino en Dios.

2. El Espíritu-Sabiduría dadora de vida: el Espíritu-Sabiduría es la personificación de la presencia y acción creadora de Dios en la Escritura hebrea. El Espíritu habitaba con Dios antes de la creación (Pr. 8:22), era el principio de la creación (Ap. 3:14), estaba presente en la acción creadora y generadora de vida (Gn. 1:2;26; Pr. 8: 27-29) y estaba ordenándolo todo (Pr. 8:30) como un acto de legislar, de juzgar el mundo. En Eclesiástico 24:1-31 el Espíritu-Sabiduría se describe a sí misma, cuenta sus orígenes y su labor: ella salió de la boca del Altísimo, él la creó desde el principio, antes de los siglos, en la Tienda Santa ella ministraba con su presencia, después fue establecida en Sión, en Jerusalén estaba su poder, ella y la ley son idénticas (Eclo. 24: 1-31 BJ).

Como Creadora y dadora de vida, el Espíritu-Sabiduría sustenta su creación y espera que sus hijos e hijas cuiden también de ella (Johnson 2002, pp. 237-238, 243). Desde esta perspectiva ecológica, las personas estamos implicadas junto con Dios en el cuidado, preservación y salvación de todo lo creado, lo cual demanda que tengamos una actitud solidaria y un comportamiento responsable del cuidado de la biosfera para que se garantice la vida para la generación presente y las futuras.

3. El Espíritu-Sabiduría, el rostro maternal de Dios: algunas metáforas bíblicas que nos ofrecen un amplio espectro del poder compasivo y materno de Dios son: Is. 42:14, ella grita con terribles dolores para dar a luz a la nueva creación; en Is. 46:3-4 ella los transporta en su vientre, los llevará hasta la vejez, lo que implica su función nutricia, les enseña a dar los primeros pasos, los lleva de aquí para allá, acompañándolos desde el nacimiento hasta la edad de las canas. Es madre consoladora en Is. 66: 13 y en Os. 11:3-4; en Is. 49:15, a diferencia de algunas madres maternas humanas, Dios Madre nunca olvidará a los hijos/as de su vientre. El Espíritu o Sabiduría de Dios de la tradición judía tiene un acentuado rostro maternal (Johnson 2002, pp. 235, 243), tiene un fuerte vínculo con la función biológica de la maternidad (lo femenino), también está vinculada con la ley, el gobierno, la justicia, que en la mentalidad y esquema androcéntricos son funciones masculinas. Así, con este entendimiento, donde se unen funciones estereotipadas masculinas y femeninas, en el Espíritu-Sabiduría se superan los estereotipos patriarcales masculinos y femeninos; y nos ayuda en nuestra propia lucha por superar estos dualismos de género opresores en nuestros contextos machistas latinoamericanos.

4. El Espíritu-Sabiduría proclamadora de la justicia: Proverbios 1:20-21; 3:19; 8 y 9 son un reconocimiento de la presencia y el actuar de Dios a través del Espíritu, como figura cósmica que administra justicia, es la personificación de Dios y es Dios mismo. En estos textos la Sabiduría invita a seguir y guardar sus caminos de justicia, verdad y vida. La Sabiduría alza su voz, es predicadora, se manifiesta donde transcurre la vida pública, en las calles; en las plazas donde se da el comercio y la economía de la ciudad; en las puertas de las ciudades donde se imparte la justicia y la misericordia. Ella envía sus criadas, profetas, apóstoles y gente sabia para que inviten a quienes encuentren en las calles, a los excluidos, marginados y deshumanizados, a participar de su mesa festiva. Porque ella conduce al ser humano a grandes cosas, inspira, trae sabiduría, para que hallen vida, consejo para que sigan

sus caminos de verdad, para que anden por veredas de justicia y para que conozcan a Dios (Schüssler-Fiorenza 2000, pp. 191-192).

Este llamado del Espíritu-Sabiduría es un llamado inclusivo, es una propuesta alternativa no solo para las mujeres sino para toda la humanidad, a fin de establecer la justicia en el mundo (McFague 1994, p. 205); para establecer relaciones justas a nivel personal, eclesial, económico, político, social, cultural y con la creación en general. Por consiguiente, queda atrás esa imagen del Dios patriarcal que manipula y extermina la vida a través del poder patriarcal que no conoce límites, que jerarquiza, excluye, oprime y que explota la naturaleza.

A manera de conclusión: la reinterpretación del Espíritu-Sabiduría: nuevas relaciones de género

1. Reinterpretamos al Espíritu desde una perspectiva anabautista latinoamericana, para un entendimiento más integral de Dios, porque Dios es un Dios inclusivo, cuidador y justo. La imagen de Dios Padre ha sido excluyente, opresiva y ha justificado la violencia contra la mujer; también ha llevado a la humanidad a la guerra, a la muerte y a la destrucción de la naturaleza. La imagen maternal de Dios no es la única, pero es una perspectiva más holística y proporciona un marco para la elaboración de una teología ecológica que promueve la defensa de la vida en todas sus formas.

2. Es necesario reinterpretar la presencia y acción del Espíritu-Sabiduría para superar las marginaciones: a la luz de esta reinterpretación del Espíritu-Sabiduría, las cenicientas humanas, las mujeres, pueden superar su rol de cenicientas, pueden alcanzar la plenitud de vida y detener tanta violencia y muerte que sufren millares de ellas. Muchos han dicho que las mujeres desean el poder para dominar, pero no es así. El poder que deseamos las mujeres es poder para ser respetadas, no violentadas, es para acceder a los recursos y los bienes, para vivir en libertad, para experimentar un mundo diferente, libre de toda dominación, destrucción y muerte.

3. A través de esta reinterpretación del Espíritu, las mujeres marginadas fortalecen su autoimagen, una autoimagen basada ahora en su identidad como hijas del Espíritu-Sabiduría*; así,* las mujeres encuentran un espacio de identificación con Dios, también femenino. El Espíritu-Sabiduría forja conciencia de la libertad e igualdad con la que Dios dotó a mujeres y hombres, ambos imagen de Dios, para que entablen relaciones de género equitativas. Las mujeres pueden, junto con los hombres, aceptar el llamado de la Sabiduría en Proverbios 8 y 9 de recorrer sus caminos, de participar de su mesa para adquirir instrucción, sabiduría, para buscar la justicia y para superar las

inequidades para confrontar los sistemas injustos, lograr la transformación y realizar los cambios necesarios en la iglesia y en nuestras sociedades.

4. Por último, el Espíritu-Sabiduría es símbolo de esperanza porque anima la formación de comunidades inclusivas. Comunidades de iguales a favor de sociedades también de iguales, no discriminatorias, ni xenofóbicas, ni racistas y que administran con responsabilidad, no acaparando los bienes y recursos que Dios ha dado a toda la humanidad para proteger la vida. La búsqueda de la paz y de la práctica real de la justicia, nos debe llevar a construir comunidades de fe y sociedades más dignificantes, más humanizantes, más justas e igualitarias para mujeres y hombres, al mismo tiempo que velamos por el cuidado del medio ambiente.

Referencias bibliográficas

Alberigo, G., edit. (2004). *Historia de los Concilios Ecuménicos*. Sígueme.

Denzinger, E. (1963). *Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder.

_____. 2000. *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría.* Traducido del inglés por Nancy Bedford. Madrid: Trotta.

_____. 2003. *En la senda de Sofía. Hermenéutica feminista crítica para la liberación.* Traducido del inglés por Cristina Conti y Severino Croatto. Lumen-ISEDET.

_____. 2004. *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Traducido del inglés por José Manuel Lozano Gotor. Sal Terrae.

Johnson, E. (2002). *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Traducido del inglés por Víctor Morla. Herder.

McFague, S. (1994). *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear.* Traducido del inglés por Agustín López y María Tabuyo. Sal Terrae.

Ruether, R. (1994). "El sexismo y el discurso sobre Dios: imágenes masculinas y femeninas de lo divino" en Ress, Seibert-Cuadra y Sjorup, 1994, pp. 127–148.

Ress, M, Seibert-Cuadra, U, y Sjörup, L, editoras. (1994). *Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista*. Sello Azul.

Schüssler-Fiorenza, E. (1996). *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica.* Traducido del inglés por Eva Juarros Daussá. Trotta.

Tamez, E. (1981). *Comunidades de hombres y mujeres en la iglesia*. SEBILA.

Urueña, P. (2007). *Cenicienta divina y cenicienta humana. Resignificación de la Sofía desde la teología feminista y su relación con los roles de las mujeres marginadas en la iglesia y en la sociedad de América Latina*. [Tesis de maestría, Universidad Bíblica Latinoamericana], San José: Costa Rica.

Protagonismo de las Mujeres Anabautistas en el Siglo XVI

Una Lectura Histórico-Sociológica de su Legado

RUHAMA A. PEDROZA G. [1]

Resumen

El presente artículo condensa una serie de reflexiones que la autora compartió en su mayoría como ponencias y en diversos espacios durante los primeros meses posteriores a la celebración de los 500 años del surgimiento del anabautismo en el mundo, sobre nuestras ancestras en la fe. No se trata, sin embargo, de una perspectiva únicamente histórica o biográfica de la vida y muerte de algunas de las mártires del anabautismo en sus inicios, sino de un análisis sociológico con perspectiva de género sobre lo importante y crucial que resulta hablar del rol protagónico de las mujeres en el anabautismo desde sus orígenes hasta nuestros días, reconociendo este rol como el legado de sus ancestras en la fe, para las futuras generaciones de líderes, maestras, pastoras, teólogas y congregantes.

Palabras clave: anabautismo, mujeres, protagonismo.

[1] Ruhama Abigail Pedroza García es mexicana y licenciada en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); Maestra en Psicología Social de grupos e instituciones por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco (UAM-X); Doctora en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Sus tres trabajos de investigación han girado en torno al fenómeno de lo religioso en su rostro evangélico. Se identifica como creyente anabautista menonita y desde la adolescencia ha participado en iniciativas de educación popular con un fuerte énfasis en la construcción de paz y la transformación positiva del conflicto. Tomó un diplomado en cultura de paz facilitado por la Red Regional de Justicia y Paz, con sede en Guatemala y auspiciado por el Seminario Anabautista Latinoamericano SEMILLA. Ha colaborado con organizaciones como Amnistía Internacional, Servicios a la Juventud, Amextra, y actualmente con el Comité Central Menonita (CCM) en la elaboración de metodologías de prevención de la violencia, noviolencia en el aula y recientemente en la protección contra el abuso y la explotación sexual, impulsando el desarrollo de protocolos de protección con las organizaciones sociales que el CCM acompaña.

Introducción. ¿Por qué hablar de protagonismo?

Las mujeres hemos sido educadas en distintos ámbitos y a lo largo de nuestra vida para minimizar nuestras conquistas y logros bajo la fachada de la "humildad" o de la "suerte". Y más cuando somos cristianas. ¡Cuántas veces hemos oído reconvenciones y advertencias sobre la forma en la que una debe responder si acaso se expusiera a la tentación de recibir un cumplido, halago o felicitación por su buen trabajo!

¡Cuántas otras se nos han descrito las hazañas de mujeres como producto del "instinto"! Sobre todo de aquel que surge cuando están al cuidado de otros, como los hijos, hermanos o personas vulnerables, y cómo, en ausencia de un hombre, tuvieron que reaccionar siendo fuertes, valientes, protectoras, arrojadas… Características poco comunes que surgen en situaciones extraordinarias.

Las mujeres participamos, colaboramos, acompañamos, apoyamos, iniciamos, pero nos hacemos a un lado, picamos piedra, pero el reconocimiento se lo llevan los más experimentados. Nosotras componemos la mitad más uno de la cristiandad en México (INEGI, 2020), pero poco se mencionan nuestros aportes y luchas. Nuestras hazañas, logros, empujes y conquistas. Todavía más, aún persiste la tendencia a obstaculizar nuestra participación o el desarrollo de nuestros ministerios y vocaciones apelando a las interpretaciones patriarcales que son más lugares comunes culturales que teológicos.

Las mujeres siempre hemos estado ahí, a la par, en la vanguardia y la retaguardia de los momentos coyunturales, al pie de la cruz, a la entrada de la tumba, en la fila de la hoguera, en las redes de contrabando de la Biblia, abriendo nuestras casas a las reuniones clandestinas y alimentando física e intelectualmente a los rebeldes. Pero a diferencia de los varones, nosotras siempre hemos tenido que luchar por validar nuestro protagonismo.

En esta reflexión, hablar de protagonismo no implica, como les gusta asegurar a los detractores del feminismo, que las mujeres borramos de escena a los hombres y nos colocamos a nosotras mismas en el centro de la historia. Eso es imposible de hacer, y tampoco es deseable. Más bien, entendemos por el protagonismo de las mujeres, la posibilidad de ocupar el lugar que ellas mismas han ido construyendo en la escena pública, que es necesariamente también una escena política, a través de la lucha no solo por el reconocimiento de sus derechos, sino también de su voz, de su intelecto, de su capacidad de liderazgo y decisión sobre su propio cuerpo y afectos, como veremos más adelante.

Para quien escribe, el protagonismo implica el reconocimiento y la celebración de nuestras capacidades, experiencias, sabiduría y temperamentos, y de las agencias, redes y relaciones que se ponen en juego en ese breve momento coyuntural en que la convergencia de condiciones abre la puerta a nuestra participación en la historia. Pero también la lucha. Como apunta Castrillón (2021), "La lucha de las mujeres en torno a la reflexión y la deconstrucción, desnaturalización, desnormalización de este concepto conservador y opresivo del género, [que nos] coloca como protagonistas de su tiempo" (p.4).

Por esta razón afirmamos que el protagonismo de las mujeres no es una respuesta instintiva, como la de una madre que se lanza al río para salvar a sus hijos de la corriente. Más bien implica la toma de acción sopesada, estudiada, producto de la decisión, el intelecto, las entrañas y el compromiso militante. El protagonismo femenino implica, de esta manera:

- La participación directa e intencional en los procesos, coyunturas y movimientos de los que somos testigos. Eso implica para las mujeres la puesta en marcha de todos sus recursos psicosociales, culturales, económicos, de relaciones y hasta corporales. Implica incluso, como veremos más adelante, la toma de decisiones contraculturales respecto a los roles que pudieran haber jugado previo al momento de esa participación, como la maternidad (que es básicamente lo que los hombres también hacen todo el tiempo, solo que, para ellos, lo prioritario siempre será su participación en la escena pública).
- El despliegue de sus capacidades y experiencias. Las mujeres deben estar listas para poner en marcha sus recursos personales, además de los aprendizajes y de la sabiduría adquirida a través de sus múltiples experiencias.
- Jugar un rol de liderazgo o cooperación es crucial para el avance y sostenimiento de los procesos vividos. Al protagonismo no le sirven las medias tintas. Las mujeres deben estar listas y dispuestas a tomar el rol de líder o guía, así como a observar y proponer, sumando fuerzas con otras y otros para ir delineando la dirección que les gustaría que tomaran los acontecimientos que las interpelan.
- El convencimiento, apropiación, voluntad y decisión: autonomía. Uno de los argumentos para negarnos el voto a las mujeres, es decir, la vía elegida por el sistema democrático para que los individuos puedan ejercer su ciudadanía, era que las mujeres éramos dóciles y fáciles de convencer, y que, además de poder votar, preguntaríamos a nuestros esposos o padres o varones tutores por quién inclinarnos. La razón de ser de tal

pensamiento que hoy nos resulta irrisorio era, por supuesto, la configuración misma de la sociedad de finales del siglo XIX y principios del XX, en la que a las mujeres se les negaba o coartaba la libertad de pensamiento y acción. Una mujer autónoma, es decir, que ejerce sus derechos individuales en libertad y a través de su propia lógica y raciocinio, era algo inconcebible en aquella época en la que se creía que el reino de las mujeres era la casa, su deber en la cama y su capacidad, los hijos. El protagonismo implica que las mujeres logremos sacudirnos estas tres condiciones (casa, cama, niños) y con conciencia afrontemos los alcances y responsabilidades de ejercer nuestra autonomía.

- Un posicionamiento ético y político. Por último, el protagonismo de las mujeres requiere también de un posicionamiento ético y político que haya nacido de la reflexión y el caminar comprometido con la causa que se enarbola, más que de la domesticación del pensamiento y la conciencia. La idea decimonónica de la universalidad de los valores, que se resquebraja en la actualidad, y que además tenemos tan romantizada, fue una idea concebida en su tiempo por una sociedad patriarcal y opresora, que valoraba el individualismo y el progreso económico entre otras cosas, muy por encima del resto de relaciones y estilos de vida que había en el mundo. Es por eso que en las actuales condiciones en las que vivimos, frente a la crisis de la modernidad y sus instituciones, nosotras también debemos preguntarnos, en qué/quién/quiénes creemos, qué valores nos hacen sentido frente a otros, qué otros estamos descubriendo y queremos incorporar y cómo logramos construir un horizonte discursivo contextual y congruente que nos ayude a transitar las crisis de la vida.

En este artículo, a 500 años del surgimiento del anabautismo, quiero sumar mi pluma a otras varias en el pasado, para no solamente sacar del baúl de los recuerdos nombres y hazañas de las ancestras y contemporáneas, sino para situarlas en su contexto y nombrar su proceder no solo como reacción, sino como agencia y decisión. Como lo que es, protagonismo.

Nuestras ancestras en la fe y el fuego del anabautismo en la Reforma Radical

Como escriben Bragança y Souza (2010), sobre la esfera de las mujeres en la cultura occidental antigua:

> Sometidas a los hombres, quienes eran responsables de proveer las necesidades materiales del hogar, las mujeres tenían su espacio

> restringido a la esfera privada, entendida como el ámbito de las necesidades y como un espacio prepolítico, en el que los hombres se preparaban y satisfacían sus necesidades para que pudieran participar como ciudadanas libres en la esfera pública (p.2)

Sabemos de las restricciones impuestas a las mujeres de aquella época en todos los aspectos. Las mujeres en el siglo XVI eran consideradas propiedad de sus padres o esposos y una constante fuente de tentación y peligro para el hombre. No es de extrañar que se les confinase a la esfera privada, donde recibían instrucción de otras mujeres mayores y de los varones que las tutelaban, mientras esperaban salir de la casa paterna a la de su cónyuge. Sin embargo, en la convulsa primera mitad del siglo XVI en la que los aires de reforma pronto se convertirían en un huracán, ¿cómo fue que las mujeres ejercieron su protagonismo?

Según Martínez (2016), al menos un tercio de los 930 anabautistas que fueron martirizados y que se nombran en la obra *Espejo de los Mártires* y otros documentos fueron mujeres. Es decir, 310 de los mártires anabautistas del siglo XVI fueron mujeres. Y muchas de ellas eran madres y esposas.

Durante la persecución posterior al inicio del movimiento, las mujeres anabautistas fueron perseguidas con la misma insidia que sus correligionarios varones. Esto es digno de hacer notar, porque la fuerza de sus persecutores cayó con saña sobre ellas en tanto que eran mujeres que se estaban atreviendo a ir en contra del orden patriarcal de aquella sociedad y estaban desafiando los roles tradicionales de las mujeres: obedecer y callar. Siguiendo a Wade (1986):

> Su responsabilidad [de la mujer] especial era ocuparse de que los hijos, tanto niños como niñas, fueran a la escuela y luego entrar a aprender un oficio con el cual pudieran ganarse la vida. Debería abstenerse de andar de acá para allá por la ciudad y de visitar a las cotillas y tampoco debería emprender una peregrinación sin necesidad, pues era muy costoso (p.188).

No es de extrañar que una de las características más amenazantes para los perseguidores reformados y católicos de estas mujeres fuera su capacidad y tenacidad para dar “el testimonio”. Siguiendo a Sommers (1926), en enero de 1523, Ulrico Zwinglio dijo en Suiza: “Las cosas han llegado a tal punto que incluso los laicos y las mujeres saben más de las Escrituras que algunos sacerdotes y clérigos” (p.19).

Si de por sí era considerado blasfemo y erróneo que los varones tuvieran acceso a los textos sagrados, y de ahí las reacias persecuciones que se desataron contra los traductores y los editores que se atrevieron a imprimir los textos para ponerlos al alcance del vulgo que supiera leer (Martínez, 2025), el hecho de que las mujeres, que en su mayoría memorizaban lo que escuchaban de la lectura de los textos sagrados, repitieran al pie de la hoguera o a punto de ser ahogadas en el río porciones de las escrituras, y que todavía más hicieran su propia hermeneútica del mismo frente al martirio que estaban a punto de soportar, era considerado especialmente indigno. De hecho, existe un registro de las palabras de Ana de Róterdam o Anneken de Jans dirigidas a su hijo Isaac, en 1539, del cual se transcriben un par de fragmentos para consignar sus palabras que dan cuenta de una incipiente teología sobre el martirio (los énfasis son propios):

> Oye, hijo mío, la instrucción de tu madre: abre tus oídos para oír las palabras de mi boca (Proverbios 1:8). *Hoy yo voy por el camino por el cual pasaron los profetas, los apóstoles y los mártires, y beberé de la copa que todos ellos bebieron* (Mateo 20:23). *Yo voy por el camino por el cual pasó Cristo Jesús*, ese Verbo divino, lleno de gracia y verdad, el Pastor de las ovejas, que es la vida. Él mismo caminó por esta senda, y no por otra, y tuvo que beber de esta copa... Con esto puedes ver, hijo mío, que nadie puede llegar a la vida, *excepto por este camino*. Por eso, *entra por la puerta estrecha, recibe el castigo* e instrucción del Señor, carga con su yugo y llévalo con gozo desde tu juventud, con acción de gracias, regocijo y honor… Observa lo que el Señor te ordena, y consagra tu cuerpo a su servicio, para que en ti su nombre sea santificado, alabado, engrandecido y glorificado (Anónimo 2010, p. 22).
>
> *No tengas pena confesarlo ante los hombres. No les tengas miedo a los hombres*. Es mejor *perder tu vida* que apartarte de la verdad. Y si pierdes tu cuerpo, que es terrenal, el Señor tu Dios tiene otro mejor preparado para ti en el cielo (2 Corintios 5:1) (Anónimo, 2010, p. 25).

Esta mujer, a punto de ser martirizada, pronuncia una exhortación en voz alta que pudo ser registrada, no para que su pequeño hijo de brazos la entendiera y memorizara, sino para que fuera escuchada su protesta y convicción. En su discurso cita al menos 45 versículos de las Escrituras y "abundante material del Nuevo Testamento (33 referencias), siendo el Evangelio de Juan y el Apocalipsis los más citados (7 y 6, respectivamente)" (Yoder, 2020).

De especial relevancia resulta el puente que Ana traza a) entre ella y el escritor del libro de Proverbios, como si se tratase de una continuidad o relevo de autoridades: "Oye, hijo mío, la instrucción **de tu madre**; abre tus oídos para oír las palabras de mi boca (Proverbios 1:8)" (Anónimo 2010, p. 22), así como b) el puente simbólico que hace un paralelismo entre ella y su inminente martirio, con el sufrimiento de los profetas y otras figuras de la fe: "Hoy yo voy por el camino por el cual pasaron los profetas, los apóstoles y los mártires, y beberé de la copa que todos ellos bebieron" (p. 22).

Y es que, como sabemos, para el anabautismo, nosotros, los conversos, somos ahora el nuevo Israel[2], herederos de las promesas y del estatus de linaje escogido y real sacerdocio. Ana lo sabía y por eso exhorta al niño: "Sé israelita piadoso", lo cual implica que podemos no solo apropiarnos de la teología bíblica, como si la arrebatáramos, sino que incluso podemos identificarnos con los personajes y las historias haciéndonos parte de esa historia sagrada mediante el recurso de la apropiación simbólica de la historia "sagrada".

Igualmente, fascinante resulta, sobre todo para una mujer de aquella época, cuya voz, para ser medianamente escuchada, requería de la intermediación de algún varón autorizado, que Ana mezclara en su discurso versículos de las Escrituras para argumentar con las palabras de los textos sagrados su propia postura. Por ejemplo, cuando dice:

> Observa lo que el Señor te ordena, y consagra tu cuerpo a su servicio, para que en ti su nombre sea santificado, alabado, engrandecido y glorificado. No tengas pena confesarlo ante los hombres. No les tengas miedo a los hombres. Es mejor perder tu vida que apartarte de la verdad. Y si pierdes tu cuerpo, que es terrenal, el Señor tu Dios tiene otro mejor preparado para ti en el cielo (2 Corintios 5:1) (Anónimo 2010, pp. 24-25).

Siguiendo a Martínez (2016) "Más que los varones, las mujeres anabautistas, por carecer en su mayoría de la habilidad lecto/escritora, fueron eficaces transmisoras orales del núcleo de creencias que caracterizaron a su movimiento". Claro que en un contexto en el que las habilidades de la lectura y escritura no estaban al alcance de las masas, la transmisión oral de esto que los anabautistas llamaron "el testimonio", en el momento del bautismo de sangre, como se conocía al martirio, y en la vida cotidiana era la forma no solo más socorrida, sino efectiva, de transmitir la rebelión anabautista.

[2] Acá no nos referimos al moderno Estado de Israel, sino al pueblo de Dios.

Dejaré aquí un testimonio más que nos deja entrever que las mujeres anabautistas, por su manejo de las Escrituras y una tremenda capacidad argumentativa para dar razón de su convicción anabautista, se posicionaron como interlocutoras de sus inquisidores. Comparto un fragmento del interrogatorio hecho a una mujer de nombre Claesken en el año 1559, según los registros.

> Inquisidor: "¿Por qué se bautizó?"
> Claesken: "Las escrituras hablan de una nueva vida. Juan primero llama al arrepentimiento, al igual que Cristo y luego los apóstoles. Ellos le enseñaron a la gente a arrepentirse y a reformarse, y luego a bautizarse. Por tanto, yo me arrepentí, me reformé y luego me bauticé." En contra de esto, el inquisidor no dijo mucho.
> Inquisidor: "¿Por qué no bautizó a sus hijos?"
> Claesken: "Porque no puedo encontrar en las escrituras que esta práctica deba ser así."
> Inquisidor: "David dice: 'He aquí, en maldad he sido formado, y en pecado me concibió mi madre' (Salmo 51:5). Al tener en cuenta que los niños nacen con el pecado original, deben bautizarse para que sean salvos."
> Claesken: "Si es posible ser salvo por medio de una señal externa, entonces Cristo ha muerto en vano."
> Inquisidor: "Escrito está en Juan 3:5 que debemos nacer de nuevo, de agua y del Espíritu Santo. Por lo tanto, los niños deben bautizarse."
> Claesken: "Cristo no se refiere a los niños, sino a los adultos; fue por ello que me regeneré. Todos sabemos que los niños están en las manos del Señor. El Señor dijo: 'Dejad a los niños venir a mí, y no se lo impidáis; porque de los tales es el reino de los cielos» (Mateo 19:14) (Anónimo, 2010, pp. 246-247).

Tener la capacidad y la fuerza para declarar, en el contexto de una sociedad corporativa y estamental: "Por tanto, yo me arrepentí, me reformé y luego me bauticé" (p. 246), como Claesken argumenta a su inquisidor, nos habla mucha de los orígenes del individualismo que la modernidad trajo consigo con un poder arrollador, y que en un primer momento implicó, precisamente, el reconocimiento e incluso el derecho que los seres humanos tenían a pensar y decidir sobre su propia vida, mediante el ejercicio de su propia capacidad de agencia. La Reforma Radical, mediante el bautismo de adultos, inauguró una época de diferenciación de la colectividad y, sobre todo, de rebeldía sana frente al monolítico poder de las instituciones vigentes, como la iglesia (y luego las iglesias, con la Reforma protestante). En 1565, cerca de

Varsovia, se reúne un grupo de hermanos anabautistas para tratar temas y asuntos doctrinales y de supervivencia, y ahí se aborda la idea de "que las hermanas pudieran expresar sus ideas al igual que los hermanos. Esto abrió más la puerta a la igualdad entre géneros" (Pedroza 2024, párr. 26).

Las ancestras anabautistas dictaban cartas para que les fueran entregadas a sus hijos y esposos con el fin de animarlos a permanecer en la disidencia. O también, si tenían la posibilidad de hacerlo, ellas mismas escribían a sus familias, sobre todo, para asegurarles que se han mantenido firmes en la fe, que no han traicionado ni al Señor ni a su causa, y mucho menos a los hermanos, y para pedirles que se mantengan fieles en la hora de angustia. Resuenan un poco las cartas que el apóstol Pablo envió a las iglesias recién creadas. Ellas, nuestras ancestras, asumieron su protagonismo en los vientos de cambio de la época mediante la elaboración del testimonio, la disciplina para memorizar las escrituras y la capacidad para alzar su voz por encima de sus inquisidores y el ruido de las masas, para proclamar valientemente las razones de su disidencia.

Ellas hablaban con denuedo en público sobre la decisión personal que habían tomado luego de haber participado en la lectura y estudio de la Palabra de Dios. Enfrentaban a sus torturadores con preguntas que venían de su entendimiento del evangelio, arengaban a los espectadores de su martirio y pedían a Dios perdón por ellos. Se sabe de madres que, en el momento de su captura, ponían a sus hijos en manos de otros y no suplicaban por su vida apelando a su condición de madres. Lo cual es digno de admirar en el contexto de una sociedad sumamente patriarcal en la que el deber sagrado y casi único de las mujeres, recordemos, las supeditaba a la esfera privada, al servicio de su marido y para cumplir su rol como madres. Sin embargo, las ancestras anabautistas una vez más nos muestran de qué forma ejercieron su protagonismo: ellas decidieron renunciar a sus roles de género, y a los lazos de sangre que las unían a sus hijos e hijas, e incluso a sus esposos y padres, para seguir a Jesús, desde su nueva fe anabautista. Su radicalidad puede llegar a asustarnos hoy en día, que somos tan cuidadosos de las formas, no obstante, fue su radicalidad la que también hizo posible nuestra propia existencia como herederos del movimiento anabautista. Como también señalan Bragança y Souza (2010), citando a Arendt:

> Lo que distinguía a la esfera familiar era que en ella los hombres vivían juntos impulsados por sus necesidades y deseos (...). La comunidad del hogar surgía de la necesidad: era la necesidad la que reinaba sobre todas las actividades que se realizaban en el hogar (...). La esfera de la polis, por el contrario, era la esfera de la libertad, y si existía una relación entre

> estas dos esferas era que la victoria sobre las necesidades de la familia constituía la condición natural para la libertad en la polis (p.2).

Estas protagonistas del fuego anabautista escondieron creyentes en sus casas y negocios, sostuvieron el movimiento, económica y moralmente, asumiendo muchas veces el liderazgo de los grupos que se reunían en sus casas, poniéndose en riesgo ellas y a sus familias. Sus cuerpos fueron también atravesados por las acciones perversas y malvadas de los hombres que las persiguieron. A Anneken Hendriks de Frisia, por ejemplo, le llenaron la boca de pólvora, para que no pudiera dar "el testimonio" (Oyer and Kreyder 1997, pp. 24-25).

Siguiendo a Martínez (2016):

> Lo que sabemos de las mujeres anabautistas del siglo XVI proviene mayormente de las actas de los juicios que debieron enfrentar. Raramente dejaron testimonios escritos por ellas mismas, ya que la mayoría no sabía expresarse por escrito o lo hacía de manera muy rudimentaria. Las actas de esos juicios revelan el carácter, las creencias y redes relacionales de esas mujeres. Pero también denotan las estigmatizaciones, el reduccionismo y las burlas de quienes las juzgaron y sentenciaron al exilio, pagar multas o a la muerte (párr. 5).

Y las que sobrevivieron fueron las guardianas de la comunidad. Cuando fue tiempo de migrar, se ocuparon de desarraigar a sus familias, de preservar la memoria del linaje y la cultura en la lengua y la tradición oral, de crear gastronomías nuevas, así como de los elementos tangibles de lo que con el tiempo se volvió el rostro étnico de los menonitas en el mundo.

A nuestras ancestras de la fe, todo el respeto, la gratitud y la admiración.

Conclusiones

A 500 años del inicio del movimiento anabautista en el mundo, las condiciones que enfrentamos las mujeres anabautistas son múltiples y variables. Las condiciones y dinámicas sociales en las que somos socializadas para llevar a cabo los roles de género que nos son asignados ciertamente han cambiado, gracias al avance democrático y de

reconocimiento de derechos en el mundo contemporáneo, impulsado, por cierto, por la lucha evangélica.

Sin embargo, nuestras sociedades y sus exigencias y limitaciones a las mujeres no han cambiado mucho. Aún se espera que nosotras seamos complementos, y que voluntariamente nos sometamos al pensamiento y la autoridad de los múltiples hombres que forman parte de nuestras vidas (esposos, hermanos, pastores, líderes, representantes, hijos, padres, etcétera), dejando de lado nuestra capacidad de agencia y nuestros llamados a protagonizar múltiples luchas, iniciativas y cambios en la historia. En muchas iglesias evangélicas contemporáneas que forman parte de la gran familia anabautista (menonitas, hermanos menonitas, iglesias cristianas de paz, entre otras), el acceso al ministerio pastoral, diaconal y presbítero están vetados a las mujeres, bajo el argumento tradicional que se ha construido a partir de las interpretaciones bíblicas, especialmente neotestamentarias, sobre las cuales se pretende configurar la iglesia de Cristo.

La brecha entre hombres y mujeres creyentes se acentúa aún más en nuestros días, en que las mujeres tenemos acceso a niveles educativos que nuestras ancestras jamás hubieran imaginado, y opciones de vida que tampoco contemplaron. La iglesia del Señor, la amada novia de Cristo, se construye sobre la base del veto, la prohibición, la desvalorización, la invisibilización y el silenciamiento de cientos, miles de mujeres con dones y llamados por parte del Espíritu a contribuir en el reino de Dios, solo porque no somos varones. ¿Por qué tendríamos que seguir nosotras, las herederas de tan grandes ancestras de la fe, sintiéndonos incapaces y fuera de lugar dentro del mundo anabautista? ¿Por qué, en contextos como el latinoamericano, (no dudo que en todo el mundo donde hay iglesias anabautistas sea igual), los varones, nuestros hermanos, se han apropiado de los espacios para ejercer la vocación y el llamado que Dios nos ha dado, argumentando como hace 500 años, que nuestro lugar está en la casa, la cama y con los niños? ¿Por qué tenemos nosotras que seguir defendiendo nuestros espacios a precio de humillaciones, burlas y condescendencia? Nosotras también somos coherederas de la gracia y del fuego anabautista. ¡Y hemos seguido dando el testimonio! Se sabe que la mayoría de congregantes en las iglesias anabautistas somos mujeres. ¿No sería tiempo de dejar atrás la resistencia a incluirnos plenamente en el cuerpo de Cristo y reconocer nuestros liderazgos, dones y espacios?

Referencias bibliográficas

Anónimo (2010). *El sacrificio del Señor*. Edición original en holandés: Het Offer des Heeren 1562 Anónimo. Publicadora Lámpara y luz. https://es.scribd.com/document/438840347/El-Sacrificio-del-Senor-anonimo-pdf

Bragança, C., Souza, O. (2010). *As conquistas do movimento feminista como expressão do protagonismo social das mulheres. Gênero e movimentos sociais*. Universidad Estadual de Londrina.

Castrillón, S.E. (2021). La escritura de las mujeres: espada hecha arte. *Folios*, (54), 127–140. Epub January 18, 2022.https://doi.org/10.17227/folios.54-11800

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2020). *Población*. https://gaia.inegi.org.mx/scince2020/

Martínez, C. (15 de mayo de 2016). Las mujeres en el movimiento anabautista del siglo XVI (I). Protestante Digital. https://protestantedigital.com/print/39372/las_mujeres_en_el_movimiento_amabautista_I

_____ (20 de enero de 2025). *500 años del anabautismo, un movimiento marcado por "la profunda convicción de seguir las enseñanzas de Jesús"*. Entrevista de Daniel Hofkamp. https://protestantedigital.com/sociedad/69568/500-anos-del-anabautismo-un-movimiento-marcado-por-la-profunda-conviccion-de-seguir-las-ensenanzas-de-jesus

Oyer, J., Kreyder, R. (1997). *El Espejo de los Mártires*. Clara-Semilla.

Pedroza, V. (2024). Las damas radicales de la reforma. Rizoma FNT. https://anabautistadigital.wordpress.com/2024/11/23/las-damas-radicales-de-la-reforma/

Sommers, E. (1983). *Mennonite Women. A story of God´s faithfulness 1683-1983*. Herald Press.

Wade, M. (1986). *La mujer en la Edad Media*. Nerea

Yoder, D. (2020). The climate for Women in Early Anabaptism. https://dorothyyodernyce.com/the-climate-for-women-in-early-anabaptism/

La Identidad Anabautista en la Iglesia Cristiana Menonita de Colombia 1985-2024

PEDRO STUCKY[1]

Resumen

En este aniversario 500 de los comienzos del anabautismo, es claro que su legado continúa vivo de muchas maneras en el mundo eclesial. Sin embargo, adquirir esa identidad en una iglesia o convención de iglesias requiere de esfuerzos y procesos. Este artículo echa una mirada a los procesos en la Iglesia Cristiana Menonita de Colombia (IMCOL) que han llevado a una fuerte – y al mismo tiempo incompleta – identidad anabautista en los últimos 40 años.

Palabras clave: IMCOL, justicia, noviolencia, paz.

Introducción

Uno de los comentarios que a menudo se escuchan en círculos anabautistas internacionales es algo así: "La Iglesia Menonita Colombiana tiene una identidad y un testimonio anabautistas muy fuertes, a pesar de ser

[1] Peter Stucky es historiador y teólogo menonita colombiano. Ha sido pastor ordenado de la Iglesia Menonita de Teusaquillo en Bogotá durante treinta años. Se graduó en Historia y Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Indiana, Estados Unidos. Estudió una Maestría en Divinidad en el *Associated Mennonite Biblical Seminary* de Indiana, con una breve estancia en la Facultad de Divinidad de la Universidad de Edimburgo, y continuó sus estudios en el Instituto Ecuménico de Investigación Teológica de Jerusalén. Lleva 46 años casado con Leticia Rodríguez. Tienen tres hijos, Andrés, Jonathan y Santiago, y tres nietos.

una conferencia pequeña. ¿A qué se debe?". Mi propósito en este artículo es ayudar a comprender y dar respuesta a esta pregunta.

Sería falso decir que no hubo reflexión anabautista en Latinoamérica durante las décadas de 1960 y 1970. El Seminario Menonita de Montevideo, Uruguay, existía y formaba a futuros pastores con profesores menonitas. Ya en la década de 1960 existían algunas publicaciones, tanto libros como folletos en español, por ejemplo, el libro de Millard Lind (1962), *Respuesta a la Guerra*. En la década de 1970 se celebraron varios Congresos Menonitas Latinoamericanos en diferentes países y una pequeña publicación llamada *Cuadernos Menonitas* (1974) con artículos, reflexiones y noticias anabautistas circulaba. Estas son solo algunas referencias de muchas reflexiones que se hacían en esa época sobre la pertinencia de la teología y la práctica anabautista. Fueron como la levadura que crecía silenciosamente en Latinoamérica para leudar la masa de nuestras iglesias.

Este artículo no pretende trazar la historia del pensamiento y la práctica anabautistas en Latinoamérica. Más bien, se focaliza en Colombia y en la evolución y la importancia del pensamiento y la práctica anabautistas en la Iglesia Cristiana Menonita de Colombia-IMCOL, principalmente durante los últimos cuarenta años. Por supuesto, el tema es demasiado extenso para abarcarlo en este espacio, pero se intentará dar algunas pinceladas generales. Escribo en primera persona, ya que he formado parte de la IMCOL durante mis 80 años de vida, salvo por un período de mi juventud, relacionado con estudios superiores fuera de Colombia, incluyendo *Associated Mennonite Biblical Seminary*-AMBS (Seminario Bíblico Menonita Asociado), hoy, *Anabaptist Mennonite Biblical Seminary* (Seminario Bíblico Anabautista Menonita) de Elkhart, Indiana. Esto significa, por supuesto, que relato la historia desde mi perspectiva.

Las décadas del 40 al 60

El contexto de violencia

Colombia se encontraba en un estado de agitación. Prácticamente durante toda mi vida, desde el estallido de 1948, hemos estado en un estado constante de diferentes guerras (no declaradas), terribles por su brutalidad y crueldad, principalmente contra la población civil rural. Desde 1948 hasta principios de los años 60, vivimos "La Violencia", una guerra civil entre los partidos Conservador y Liberal. Tras el acuerdo de estos dos partidos de compartir el gobierno, lo que calmó esa fase, se formaron diferentes grupos guerrilleros de inspiración marxista que, desde la selva y la montaña, atacaron

puestos gubernamentales, reclutaron jóvenes, se apoderaron de zonas enteras del campo y se transformaron en ejércitos insurgentes.

Los inicios menonitas en Colombia

En una conferencia de historiografía en AMBS "Hacia una Historiografía Global Menonita/Hermanos en Cristo" (1995), convocada por Wilbert R. Shenk, presenté un estudio de caso de la IMCOL y la intersección entre la Teología Anabautista y la Teología de la Liberación. En él mencioné que los primeros misioneros de la Conferencia General Menonita, que llegaron a Colombia a mediados de la década de 1940, lo hicieron en un momento en que había pocos recursos y discusiones sobre temas anabautistas en los Estados Unidos. Arribaron en 1945, dos años después de que Harold Bender diera su influyente conferencia sobre la "Recuperación de la Visión Anabautista" (Bender, 1943). En Estados Unidos no existía el Seminario Menonita de la Conferencia General, y el Seminario Bíblico de Goshen apenas se fundó en 1946. Los menonitas que se graduaban de *Bethel College*, en Kansas, *Wheaton College*, en Illinois, y otros lugares, cursaron su formación teológica de posgrado en el Seminario Bíblico de Nueva York y otras instituciones. Por supuesto, la revista *Mennonite Quarterly Review* existía, así como la obra de C. Henry Smith (1941), *Story of the Mennonites (La Historia de los Menonitas).*

Los primeros cuatro misioneros menonitas de la Conferencia General llegaron a Colombia en 1945 para fundar un internado escolar menonita para niñas y niños sanos de padres con lepra. Eran mi padre, Gerald Stucky, de Berne, Indiana; mi madre, Mary Hope Wood, de un hogar presbiteriano en California; Mary Becker, maestra de Hillsboro, Kansas; y Janet Soldner, enfermera de Berne, Indiana. Posteriormente arribaron Alice Bachert, de Ontario; Laverne y Harriet Rutschman; Arthur y Helen Keiser; y muchos más. La Junta de Misiones de la Conferencia General envió el personal a la escuela y la Misión Antileprosa Americana financió la manutención de los niños.

Los primeros estudiantes ingresaron a la zona rural de Cachipay, a unas dos horas de Bogotá, en 1947. Las personas con lepra o enfermedad de Hansen se encontraban entre las más pobres, marginadas y maltratadas del país. Afortunadamente, los primeros treinta años de la labor misionera han sido documentados por Elizabeth Miller (2022) en su libro *Desde el Principio Anabautistas: la historia de las iglesias menonitas y hermanos menonitas en Colombia, 1946-1975*. Allí documenta cómo los misioneros y las jóvenes iglesias que se fundaron respondieron a la persecución y las amenazas en el contexto de una guerra civil no declarada entre los partidos conservador y liberal, en la que la Iglesia Católica Romana determinaba en gran medida las

políticas públicas. La violencia en amplias zonas de Colombia fue aterradora. Comunistas, masones y protestantes, según las autoridades católicas, eran los enemigos de Colombia.

Con el paso del tiempo, la escuela menonita se convirtió en un refugio para niños y niñas de hogares evangélicos, también conocidos como protestantes, provenientes de zonas donde la persecución y la discriminación eran fuertes. Este fue el segundo grupo de estudiantes. Los protestantes eran una minoría muy pequeña y discriminada, algo así como "ciudadanos de segunda clase". Además, durante la época de Colombia llamada "La violencia" (1948-1958), miles de ciudadanos fueron desplazados principalmente en zonas rurales. Algunos se asentaron en la zona de Cachipay, Cundinamarca, y sus hijos asistieron a la escuela menonita, conformando así el tercer grupo de afluentes a la escuela.

Finalmente, el cuarto grupo de niños y niñas que llegó estaba conformado por estudiantes externos, hijos e hijas de jornaleros y pequeños agricultores, llamados campesinos de la zona, quienes aprovecharon la oportunidad que sus hijos tuvieron de recibir una educación primaria en esta zona rural. Los campesinos siempre han estado en la base de la pirámide social en Latinoamérica, algo así como "las bestias de carga" de la sociedad. Estos fueron básicamente los cuatro grupos sociales que llegaron a la escuela menonita. Es fácil ver cómo el trabajo menonita de la Conferencia General en Colombia priorizó desde el principio a los grupos más marginados y excluidos de la sociedad. Y las primeras iglesias en los pueblos vecinos estaban compuestas por miembros muy pobres y humildes, en su mayoría campesinos.

A medida que crecí, no oímos nada de los principios y creencias tan queridos por los anabautistas: la iglesia como comunidad, el discipulado, la noviolencia, el discernimiento comunitario de las Escrituras, la separación entre la Iglesia y el Estado, entre otros. Una de las primeras misioneras, Mary Becker (1995), afirmaba que "esto se debía a la presión que sufrían las iglesias protestantes y a la necesidad de dejar de lado las diferencias denominacionales para presentar un frente común". O tal vez se debía a que el anabautismo que trajeron los misioneros se había vivido en sus comunidades eclesiales de origen, pero no se había enunciado mucho. Sí aportaron firmes posturas evangélicas que enseñaron en la escuela y en las iglesias jóvenes.

Sin embargo, en la pequeña comunidad de la escuela menonita, los misioneros demostraron con sus vidas y relaciones con los niños y las niñas el estilo de vida anabautista. Cuando los niños y niñas tuvieron la edad suficiente para tomar sus propias decisiones de seguir a Cristo y bautizarse,

los misioneros lo hicieron. Vivieron, jugaron y trabajaron con ellos y ellas, les enseñaron con amor y los disciplinaron con paciencia. Así, se evidencia el estilo de vida anabautista, casi por "ósmosis". Se sentía en el aire. Ya mayores de edad, los exalumnos expresaban que los años en el internado menonita de Cachipay fueron de los más felices de sus vidas (IMCOL, 2023).

Las décadas del 70 al 90

El contexto de violencia

En los años 80, una alianza nefasta de narcotraficantes, ganaderos, políticos y mercenarios, con el apoyo encubierto de algunos funcionarios gubernamentales, organizó fuerzas paramilitares ilegales para defenderse a sí mismos y a sus propiedades de los grupos insurgentes de izquierda. No solo se dispararon las masacres, los secuestros y las extorsiones, sino que estos conflictos armados convirtieron a Colombia en el país con mayor número de desplazados internos del mundo. Cabe destacar que expulsar a los pequeños agricultores de sus tierras no es una propuesta inocente. Tanto durante la década de los 50 como durante los 70, 80 y 90, sirvió como un enorme proceso de redistribución de tierras, en el que los pequeños agricultores y sus familias, que se han establecido y desbrozado las tierras, son aterrorizados y expulsados de sus propiedades, que luego pasan a manos de ricos ganaderos y terratenientes.

Iniciativas sociales y comunitarias

En 1975, la IMCOL inició contactos con el Comité Central Menonita (CCM) de Norteamérica para invitarlos a establecer una oficina en Colombia. Las conversaciones llevaron al establecimiento, entre nuestra denominación y los Hermanos Menonitas, de una organización llamada Fundación Menonita Colombiana para el Desarrollo (MENCOLDES), dirigida durante muchos años por Luis Correa y posteriormente por otros directores. Esta organización trabajó en desarrollo agrícola rural, organización comunitaria en barrios marginales y, en un momento dado, representó a la Asociación Menonita para el Desarrollo Económico (MEDA) en Colombia. MENCOLDES ayudó a sensibilizar a nuestra iglesia sobre el desarrollo comunitario y los problemas sociales en los que estábamos inmersos.

El beber de otros pozos

Durante años, nuestros futuros pastores recibieron educación bíblica en instituciones teológicas de otras denominaciones: la Cruzada Evangélica Mundial, la Alianza Cristiana y Misionera, seminarios bautistas y

presbiterianos. Además, recibíamos constantes invitaciones y llamados a cooperar con cruzadas evangelísticas interdenominacionales como las de Billy Graham, Luis Palau y Evangelismo a Fondo. Posteriormente, surgieron oleadas de cursos, seminarios y campañas de diversa índole, inspirados principalmente desde Estados Unidos. Sin embargo, el efecto de estos fue que los líderes de nuestras iglesias saltaban de una invitación a otra, de un énfasis a otro, lo que nos impidió construir nuestra propia identidad.

La contribución de SEMILLA

Alrededor de 1985, decidimos dejar de aceptar estas numerosas propuestas e invitaciones que nos distraían de nuestra propia identidad y cultivar las perspectivas anabautistas. Esto también comenzó a suceder en las iglesias menonitas centroamericanas. Amzie Yoder tuvo mucho que ver con la fundación del Seminario Anabautista Latinoamericano-SEMILLA, un seminario itinerante perteneciente a diez denominaciones anabautistas en Centroamérica que "se inspira en la experiencia de los primeros anabautistas que buscaban vivir en paz en un contexto de injusticia social y económica" (SEMILLA, párr. 1). A mediados de los años ochenta, se fundó en Guatemala, durante el auge de los terribles conflictos armados en Centroamérica, una editorial en español de materiales anabautistas-SEMILLA. Las traducciones y publicaciones de SEMILLA de autores anabautistas angloparlantes contribuyeron enormemente a la reflexión en la Latinoamérica hispanohablante[2].

Menoticias

Durante la década de los 80, parecía que Colombia seguiría un rumbo similar al de algunos países centroamericanos, y nuestro destino se decidiría a balazos. Fui secretario ejecutivo de la Iglesia Menonita colombiana a partir de 1985 y retomé la publicación de "Menoticias", un órgano de comunicación interna mimeografiado (Menoticias). Algunos otros y yo escribimos sobre temas anabautistas. Una de mis preocupaciones tenía que ver con algo que había sucedido en Nicaragua con las denominaciones menonitas. Tras el derrocamiento de la dictadura de Somoza por la revolución sandinista y la lucha de estos por la supervivencia contra la Contra, apoyada por Estados Unidos, y ante el reclutamiento gubernamental, los menonitas recordaron que eran pacifistas y objetores de conciencia. Obviamente, esto no le cayó bien al gobierno sandinista, que preguntó: "¿Cómo es que se acordaron de eso

[2] La lista de autores norteamericanos y latinoamericanos que comenzaron a publicarse es extensa. Algunos de ellos fueron Walter Klaassen, C. Arnold Snyder, John Driver, C. Norman Kraus, J. Delbert Erb, C.J. Dyck, Paul M. Lederach y Hugo Zorrilla.

ahora, y no cuando Somoza estaba en el poder?". Probablemente sea una caricatura, pero mi preocupación era evitar una situación como esta.

Los seminarios andinos anabautistas

En el mismo año iniciamos en Colombia los seminarios anabautistas andinos y nacionales, invitando a los Hermanos Menonitas, a los Hermanos en Cristo y a los menonitas venezolanos a participar en varios días de formación sobre temas anabautistas. Curiosamente, no nos conocíamos mucho y buscamos romper la desconfianza. Aún no teníamos contacto con los menonitas ecuatorianos ni peruanos. Invitamos a conferencistas como Karl Westmeier, sobre *Historia y Teología Anabautista*; James Sauder, sobre *Eclesiología*; John Driver, quien en ese momento trajo capítulos mimeografiados de lo que luego se convertiría en *Contracorriente*: *Estudios de Eclesiología Radical*. (Driver, 1988). Igualmente, empezamos nuestra relación con John Paul Lederach sobre la construcción de la paz en la esfera pública, con Alfredo Tepox sobre interpretación bíblica y César Vidal Manzanares sobre objeción de conciencia. De la misma manera, Robert J. Suderman compartió los hallazgos de su tesis doctoral sobre *El Evangelio de Juan*, y otros especialistas también estuvieron con nosotros. Los colombianos de las otras convenciones anabautistas también participaron con conferencias y estudios.

Las consultas anabautistas latinoamericanas

En 1986, participamos en la primera Consulta Anabautista Latinoamericana en Antigua, Guatemala. Las diez consultas que se han realizado hasta la fecha en diferentes países latinoamericanos han servido para formarnos en las perspectivas anabautistas, conocernos entre quienes provenimos de diversos países y convenciones, y compartir nuestros diversos ministerios. Asimismo, tales eventos nos han familiarizado con la problemática política y social de nuestro continente, así como con los contextos de violencia, militarismo, represión y opresión. Aunque las temáticas cambiaron, el propósito principal de los seminarios nacionales e internacionales era el deseo de explorar, discernir y comprender la aplicación de las perspectivas anabautistas a nuestras vidas en América Latina, y particularmente en sociedades en medio de agitación social y política, conflicto y guerra.

La Objeción de Conciencia

En 1987, el CCM nos financió la visita de un abogado español que había escrito sobre la Objeción de Conciencia (OC). Se llamaba César Vidal Manzanares. Desde entonces, se ha convertido en un reconocido autor de

temas bíblicos. Organizamos charlas y reuniones durante su estancia, intentando poner la OC en el radar nacional. Durante un par de años, el tema permaneció prácticamente inactivo. Pero un día, unos jóvenes, influenciados por un grupo insurgente llamado M-19, visitaron mi oficina. Habían organizado un grupo llamado "Movimiento por la vida" y habían hablado con el padre Francisco de Roux, jesuita, director del Centro de Investigaciones para la Educación Popular (CINEP), para preguntarle sobre los derechos de los jóvenes a no portar armas. "Vayan a ver a los menonitas. Ellos han trabajado ese tema", les dijo de Roux. Así nació el Colectivo de Objeción de Conciencia en 1989, que fundamos juntos. Ricardo Pinzón fue el primero de varios coordinadores. Fue así como empezamos a organizar, educar, movilizar y trabajar por la legalización de la OC en Colombia.

En 1991, el presidente colombiano, César Gaviria, organizó una Asamblea Constituyente para reescribir la Constitución colombiana. Hicimos presión, marchamos e hicimos todo lo posible para que la OC fuera reconocida como un derecho ciudadano. El presidente favoreció la inclusión del estatus de no combatiente. Nosotros no. Al final, pensamos que habíamos perdido, pero al revisar la nueva Constitución, ahí estaba: respeto a la libertad de conciencia (Constitución política de Colombia, art. 18). La Corte Constitucional tardó casi veinte años más en reconocer que el artículo 18 de la nueva Constitución sí se aplicaba al servicio militar, pero al menos a estas alturas ya no existen obstáculos legales para su aplicación. Hay mucho más que decir sobre este asunto; afortunadamente, Brian Suderman (1991) recopiló gran parte del material inicial en su trabajo de pregrado titulado "Menonitas y la lucha por la objeción de conciencia en Colombia: Un problema de violencia, una cuestión de identidad".

El Seminario Menonita y CLARA

En 1989, bajo el liderazgo de Robert J. Suderman, misionero menonita canadiense sirviendo con la IMCOL, fundamos junto con otros líderes de la iglesia el Seminario Bíblico Menonita de Colombia (SBMC) con sede en Bogotá y, al mismo tiempo, el Centro Latinoamericano de Recursos Anabautistas (CLARA), que, junto con SEMILLA, publicó materiales anabautistas para nuestras iglesias latinoamericanas[3]. El Seminario abrió el camino para invitar a numerosos profesores y conferenciantes de renombre, como C. Arnold Snyder, Alfredo Tepox, Rebecca Yoder Neufeld, Janet Brenneman, Daniel Schipani, Derek Suderman y muchos otros, tanto de fuera

[3] Marlin Jeschke, John R. Martin, Daniel Schipani, Vernard Eller, Sonia Ralston, Rebecca Yoder, Donald B. Kraybill y Raúl Suárez fueron algunos de los autores.

como de adentro de Colombia, quienes formaron a los líderes de nuestras iglesias a nivel teológico universitario. Herald Press, la Conferencia Mundial Menonita y otras editoriales han publicado escritos de John C. Wenger, John H. Yoder, Dennis Byler, R.J. Suderman, William Keeney, John Paul Lederach, Ernesto Suárez Vilela, Jaime Prieto, Tony Brun, José M. Ortiz, LaVerne Rutschman y César Moya, entre otros.

Iniciativas de paz y JUSTAPAZ

En la década de 1980, en Colombia casi no se hablaba de la noviolencia. En general, parecía que la gente pensaba que las cosas se resolverían a bala. Existía un pequeño grupo llamado Horizontes para la Paz, que en 1981 invitó a Bogotá al Premio Nobel de la Paz argentino, Adolfo Pérez Esquivel. Varios de la Comunidad Menonita de Chapinero asistimos a un día de reuniones. Era una reunión pequeña. Horizontes para la Paz desapareció, pero en 1990 los menonitas colombianos tomaron la posta y fundaron, la Fundación Menonita para la Justicia, Paz y Acción No Violenta (JUSTAPAZ), bajo el liderazgo comprometido de Ricardo Esquivia, quien fue su director durante 19 años, antes de mudarse cerca de la costa caribeña colombiana para fundar Sembrando Paz, una ONG dedicada a la organización comunitaria y política en una extensa y conflictiva zona del país llamada Montes de María. El presidente Andrés Pastrana fue elegido principalmente sobre una plataforma de paz para el período 1998-2002. Aunque a mi juicio, sus esfuerzos resultaron ser bastante ingenuos, por lo menos intentó orientar el país en esa dirección.

Este artículo es demasiado breve para describir la multitud de iniciativas de paz dentro y fuera de las iglesias anabautistas, que emprendimos a través de JUSTAPAZ y otros espacios para dar testimonio de la voluntad de Dios de paz para Colombia y el mundo. Con motivo de su XXX aniversario, JUSTAPAZ publicó un tomo llamado *Memorias y Caminos en la Construcción de Paz y Noviolencia*, que recoge mucho de esa historia (Giraldo et al., 2023). Otra publicación valiosa que documenta algunos de nuestros esfuerzos por la paz es la obra de Esperanza Hernández Delgado (2012), *Intervenir antes que anochezca: mediaciones, intermediaciones y diplomacias noviolentas de base social en el conflicto armado colombiano*. En el capítulo 10, “Experiencia de Mediación de la Iglesia Menonita en el Conflicto Armado Colombiano”, se relata algo de nuestra experiencia.

Como se puede observar en las décadas de 1980 y 1990, se produjo un gran interés por redescubrir nuestras raíces anabautistas, comprender sus implicaciones para la vida de nuestra iglesia en Latinoamérica y ser testimonios vivos en nuestras sociedades pobres y conflictivas.

Siglo XXI

El contexto

Ante el fracaso de los esfuerzos por la paz de los anteriores presidentes, en 2002 fue elegido a la presidencia de la República Álvaro Uribe Vélez, con una plataforma bastante derechista y de mano dura. Sentíamos "pasos de animal grande". Efectivamente, los ocho años de su presidencia fueron inenarrables, de una violencia y barbarie hacia la población civil por grupos paramilitares tratando de quitarle territorio y apoyo a los grupos insurgentes espantosos.

Los presidentes de las tres conferencias anabautistas de esa época, el director de JUSTAPAZ y la Comisión de Derechos Humanos del Consejo Evangélico de Colombia (CEDECOL), y el presidente de CEDECOL en ese entonces, firmaron una declaración de seguimiento a Jesucristo y posiciones derivadas de esta confesión para hablarle al país sobre lo que vivíamos. Lo publicamos (pagando) en los cuatro principales periódicos del país. Fue también el inicio de la celebración de Pan y Paz, en el Día Internacional de la Paz, Noviolencia y Cese al Fuego que se describe más adelante. Esta declaración da una idea del ambiente que veíamos.[4]

Los primeros misioneros

Los primeros anabautistas eran consagrados misioneros y misioneras, pues tanto hombres como mujeres testificaban de su fe con valentía, movilizándose por Europa central predicando el Evangelio y el seguimiento a Jesús como discípulos.

4 PAN Y PAZ- DECLARACIÓN. En ocasión del Dia Universal por la Paz y la Noviolencia el día 21 de septiembre, convocado por las Naciones Unidas: (1) En seguimiento a Jesús, Hijo de Dios, a quien reconocemos como Dios soberano, afirmamos nuestra convicción bíblica e histórica que el camino a la paz es la noviolencia activa y el amor a los prójimos, en especial a los débiles, marginados, pobres y a los enemigos. (2) No tomaremos partido por propuestas armadas en la búsqueda por la paz. Consideramos que el esfuerzo de obligar a toda la población a tomar partido en el conflicto armado tanto por parte del Estado como por parte de los grupos ilegales es una alternativa falsa porque ambos utilizan la misma lógica de las armas y la violencia. (3) Nos oponemos a participar en grupos armados y a pagar para que otros lo hagan. Nos oponemos a la militarización de la economía y abogamos por el derecho de todos a la objeción de conciencia a todo servicio armado. (4) Creemos que la paz es asunto de todos. Por lo tanto, seguiremos procurando la paz con justicia para todos y todas, adelantando conversaciones y acciones constructivas con cualquier grupo armado que esté dispuesto a considerar salidas negociadas y noviolentas a la problemática del país y tendientes a la reconciliación. (5) Animamos al gobierno, a los grupos armados y a los medios de comunicación a deponer las actitudes guerreristas y a embarcarse en conversaciones y acciones de paz donde se hagan concesiones sustanciales y fundamentales en la construcción de un nuevo país, con plenas garantías para la dignidad humana dentro de la justicia social y legal que incluya vivienda, empleo, tierra, seguridad, educación, salud y libertades democráticas. (6) Hacemos un llamado a la comunidad internacional, y en especial a los ciudadanos de los Estados Unidos, a frenar sus contribuciones en finanzas, armas y asesoría para la guerra en Colombia, como también a contribuir al bienestar del mundo apoyando y aprobando la participación en la Corte Penal Internacional. (7) Invitamos a los movimientos de paz y noviolencia en Colombia a deponer sus divisiones y asumir un papel más proactivo por la paz en nuestro país.

Así fue que en enero de 2000 en la Asamblea de la IMCOL apartamos a César Moya y Patricia Urueña como misioneros a Ecuador bajo el auspicio de la IMCOL y la Red Menonita de Misiones de los EE. UU. En Quito y sus alrededores se sembró la semilla del Evangelio con identidad anabautista y hoy existen dos conferencias menonitas, fruto en gran parte de esa iniciativa, una labor pedagógica anabautista en especial entre etnias indígenas y un trabajo con refugiados, colombianos en su mayoría, que llegaron en la primera década del siglo.

En los años siguientes salieron más misioneros de la IMCOL a Ecuador, Perú y Benín, África, y hoy hay un Comité de Misiones que acompaña a las iglesias en Ecuador, Perú y Venezuela. En todos los sitios, el esfuerzo es que el Evangelio que se comparte tenga los distintivos de la manera anabautista de entenderlo.

El Movimiento de Mujeres Anabautistas Haciendo Teología desde América Latina-MTAL

Merece mención el Movimiento de Mujeres Anabautistas haciendo Teología desde América Latina (MTAL) que acaba de celebrar 20 años desde sus inicios en la Asamblea del Congreso Mundial Menonita en Zimbawe. Siguiendo el ejemplo de las mujeres africanas, hermanas, principalmente de Colombia y de la Iglesia Menonita de Teusaquillo, comenzaron a organizarse y reflexionar sobre su rol como mujeres y como miembros de la iglesia anabautista en Latinoamérica. El movimiento se ha extendido especialmente en las regiones andina y centroamericana, pero también, en cierta medida, en Brasil y el Cono Sur. Se trata de una iniciativa de concientización y organización femenina de base en la tradición anabautista.

La Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas-RELEA

Más recientemente, en 2014, bajo la dirección de César Moya, expresidente y exsecretario ejecutivo de nuestra conferencia, se inició una revista para la reflexión anabautista latinoamericana llamada Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas (RELEA) y este año publicará su octavo número.

Iniciativas de paz

Para finalizar, permítanme mencionar unas iniciativas de paz que ilustran la participación de la iglesia con la sociedad colombiana en la búsqueda de la paz. En el año 2000, en la congregación menonita de Teusaquillo en Bogotá, el Comité de Justicia y Paz inició un espacio semanal, los miércoles de 12:30 a 1:30 pm, para la oración, la reflexión y el diálogo sobre la paz y los problemas

sociales, llamado “Un Momento por la Paz”. Después de dos o tres años, comenzamos a servir un almuerzo sencillo. Para algunas de las asistentes, probablemente era su primera comida del día, ya que se convirtió en el lugar favorito de muchas personas desplazadas internas que encontraron refugio en nuestra iglesia. Así que durante 15 años oramos por la paz y recibimos fuerza y esperanza de esta reunión periódica. De repente el gobierno anunció que había llegado a un acuerdo de paz con el grupo insurgente más grande y fuerte del país, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Creo que fuimos los más sorprendidos. Nos tomó por sorpresa. Nunca imaginamos que se firmaría la paz con el grupo insurgente más grande y fuerte, a pesar de haber orado por ello durante años. Estábamos rebosantes de alegría.

En el 2001, las Naciones Unidas proclamaron el 21 de septiembre como el Día Internacional de la Paz, la No Violencia y el Cese al Fuego. Inmediatamente reconocimos que era algo en lo que creíamos y que era una gran oportunidad para que las iglesias celebraran y dieran testimonio público de esta convicción de Jesús. A partir de 2002, iniciamos las conmemoraciones públicas de este día bajo el nombre de "Pan y Paz". La iniciativa tuvo gran aceptación en iglesias de muchas denominaciones y regiones de Colombia. Hemos celebrado esta fecha con convocatorias a marchas, conciertos, distribución de folletos, foros, vigilias, celebraciones litúrgicas, publicaciones, etc., hasta la fecha.

Al final de octubre de 2023, a raíz de la matanza y secuestro de israelíes por Hamás y la aplastante respuesta del Estado de Israel a los palestinos habitantes de Gaza y Cisjordania, iniciamos una vigilia semanal de oración por la paz entre los adversarios al frente de la embajada de Israel en Bogotá. Todos los jueves entre 11:30 y 12:30 estamos ahí con nuestras pancartas y repartiendo unos 400 volantes – cada vez diferentes – a los transeúntes en ese lugar. Estamos ahí como un testimonio noviolento y recordatorio de que algo terrible está pasando allí. Es también una afirmación de que Dios no necesita ejércitos ni armas humanas para cambiar la historia, sino que quiere que creamos en su reinado y su amor infinito por todos los seres humanos (Stucky, 2024, p. 61).

Nuestros mártires

Un apartado especial, en esta historia, merecen nuestros mártires José Chuquín y Javier Segura. En 1991, nuestro presidente de la Iglesia Menonita y director de Visión Mundial en Colombia, José Chuquín, fue asesinado a tiros en Perú por Sendero Luminoso. En 2004, Javier Segura, uno de nuestros

jóvenes pastores, murió al explotar una bomba en Bogotá mientras esperaba un bus de transporte público. Líderes de nuestras iglesias han recibido amenazas y aún congregaciones son extorsionadas. Algunos miembros de nuestra iglesia se exiliaron como refugiados para escapar de la posible tortura y el asesinato.

Estas experiencias, aunque duras, nos han ayudado a ser conscientes de que no vivimos una realidad ajena al resto del país, sino que compartimos, tal como Jesús con su pueblo, el camino de los muchos conciudadanos y ciudadanas que diariamente experimentan diferentes tipos de violencia social, estructural y personal. La mayoría de las veces es por simplemente existir, pero otras veces es por anhelar y trabajar por un país mejor, más justo, más vivible para todos y todas. Nos han enseñado a servir aquí y en otros contextos, y a estar dispuestos, como enseñó Jesús, a llevar la cruz en seguimiento a él.

Conclusión

Para concluir, permítanme resumir algunos elementos que han contribuido a la formación de nuestra identidad anabautista durante estos últimos 40 años.

1. Una decisión consciente de buscar y centrarnos en una identidad anabautista.

2. Uso de numerosos recursos anabautistas, tanto humanos como impresos y en vídeo, para nuestra formación.

3. La "realidad" importa. Interacción con el contexto social, económico y político en el que vivimos, entendiendo que no tenemos una realidad separada del resto de la sociedad, sino que estamos juntos en esta situación y que, juntos, sobrevivimos o nos hundimos. Sin duda, nuestra iglesia sería diferente si una guerra prolongada no nos hubiera afectado como lo hizo. Interactuamos con la realidad en la que vivimos y respondemos a ella.

4. Combinación de teoría y acción. No solo teoría, aunque tanto la formación bíblica como la sociopolítica son importantes. Y no solo acción. Debemos actuar con coherencia, viviendo nuestras convicciones con amor, compasión e integridad ética, centrados en Jesús.

5. Aprovechar las oportunidades que nos dan los acontecimientos para dar testimonio vivo de nuestras creencias, que son como parábolas pedagógicas tanto para los de afuera como para los de adentro.

6. La iglesia es el instrumento elegido por Dios para revelar su multiforme sabiduría al mundo (Efesios 3:10). Somos la levadura, la sal y la luz de Dios en el mundo. Debemos comenzar siendo esa ciudad en la cima de un monte

que no se puede esconder. Nuestra apuesta es con el pueblo de Dios. Ese es el plan de Dios.

7. Perseverancia. La identidad anabautista no se forma de la noche a la mañana ni de una vez por todas. Siempre hay nuevas personas que se unen a la iglesia, jóvenes que crecen, circunstancias cambiantes a nuestro alrededor. Esto requiere discernimiento y formación continuos.

8. Esperanza inagotable ante un desespero casi infinito. Hay razones **casi sin fin** para desesperar, pero eso debemos contrarrestar con la **esperanza inagotable de Dios**. Las Escrituras son una fuente interminable de inspiración y dirección en este sentido. La resurrección de Jesucristo es ante todo la última palabra de victoria de Dios frente a la debilidad y la desesperación.

Preguntas para reflexionar:

- *¿Cuáles considera Ud. que son criterios para identificar una identidad anabautista en una iglesia o convención? Según esos criterios, ¿a qué clase de iglesia pertenece?*
- *¿Cómo ha llegado su iglesia o convención a adquirir una conciencia e identidad anabautistas?*
- *Si no la tiene, pero piensa que es importante tenerla, ¿qué pasos tendría que dar para ir ganándola?*

Referencias bibliográficas

"Hacia una Historiografía Global Menonita/Hermanos en Cristo" (4-7 de abril de 1995). Associated Mennonite Biblical Seminary, Elkhart, Indiana

Bender, H. (1943). *The Anabaptist Vision*. Herald Press.

C. Henry Smith (1941). *Story of the Mennonites*. Mennonite Publication Office.

Cómo servir a la patria sin desobedecer a Dios: servicio militar obligatorio, objeción de conciencia, no-resistencia. (1974). Cuadernos Menonitas.

Driver, J. (1988). *Contra corriente: ensayos sobre la eclesiología radical* (1.ª ed.). Ediciones Semilla.

Giraldo, J. A., Pacheco Lozano, A. F., León Olarte, M. E., Maldonado Lizardi, A., Peña Rodríguez, L., & Arrieta, A. L. (2023). *Memorias y caminos de construcción de paz y noviolencia : Justapaz 30 años.* Asociación Cristiana Menonita para Justicia, Paz y Acción No Violenta (Justapaz).

Hernández Delgado, E. (2012). *Intervenir antes de que anochezca: mediaciones, intermediaciones y diplomacias noviolentas de base social en el conflicto armado colombiano*. Universidad Autónoma de Bucaramanga.

IMCOL. (Marzo 19 de 2023). Conversatorio en la Asamblea de la Iglesia Cristiana Menonita de Colombia. Cahipay.

Lind. M. (1962). *Respuesta a la guerra*. Herald Press; La Aurora.

Mary Becker (ca. 1995). Conversación personal con el autor.

Menoticias (15 de octubre de 1985). Servicio informativo de la Iglesia Evangélica Menonita de Colombia. Año 13, No. 45. https://anabaptistwiki.org/mediawiki/images/b/b5/Menoticias_45_1985-1986oct-ene.pdf

Miller, E., & Mennonite Central Committee. (2022). *Desde el principio anabautistas : la historia de las iglesias menonitas y hermanos menonitas en Colombia, 1946-1975* (C. H. Beltrán, Trans.). Editorial Gente Nueva SAS.

Seminario Anabautista Latinoamericano (Guatemala, Guatemala). (s.f.). *SEMILLA: Seminario Anabautista Latinoamericano*. https://semillagt.org/seminary/

Stucky, P. (2024). Una vigilia por la paz antes de la guerra del Estado de Israel contra los palestinos. Reflexiones bíblicas. *Revista RELEA 7: Guerra y Paz*, pp. 61–74.

Suderman, B. (1991). *Menonitas y la lucha por la objeción de conciencia en Colombia: Un problema de violencia, una cuestión de identidad*. [Trabajo de grado]. Universidad de Waterloo.

Testimonio presentado en la Asamblea de la IMCOL (marzo de 2023).

Cristologías Emergentes en Brasil y su Influencia en las Iglesias Menonitas

Una Aproximación al Periodo 1980-2020

ROSALINA VASCO DE SANTANA[1]

Resumen

Este artículo analiza los principales movimientos cristológicos y enfoques pastorales de las últimas cuatro décadas en Brasil (1980-2020), destacando cómo los diferentes contextos históricos, sociales y políticos influyeron en las formas de comprender a Jesucristo y en la estructuración de la acción pastoral de las iglesias cristianas, entre ellas las menonitas. El estudio identifica cuatro grandes etapas: el auge de la cristología de la liberación y las pastorales sociales en la década de 1980; el crecimiento del neopentecostalismo y la teología de la prosperidad en la década de 1990; el surgimiento de las espiritualidades relacionales y urbanas en la década de 2000; y, finalmente, la polarización religiosa, las cristologías inclusivas y la digitalización de las prácticas pastorales en las décadas de 2010 y 2020. El escrito concluye que las diferentes interpretaciones de Cristo reflejan disputas de significado en el ámbito religioso brasileño e indican un futuro pastoral, marcado por el pluralismo, la mediación tecnológica y los nuevos desafíos de inclusión.

Palabras clave: Brasil, cristología, neopentecostalismo, pastoral, Teología de la Liberación.

[1] Rosalina Vasco de Santana es brasileña y pastora de *Igreja Menonita* en Samambaia (Brasilia, DF). Es Licenciada en Pedagogía por la *Universidad Federal de Goiás*; graduada en Música Sacra por el *Instituto e Seminário Bíblico Irmãos Menonita* de Brasil; Posgraduada en Psicopedagogía por la *Faculdade Anhanguera*. Atualmente, ocupa los cargos de Secretaria de la Región VI, Vice-Presidente de la *Aliança Evangélica Menonita* y Secretaria de *Sister Care* Brasila.

Introducción

En los últimos cuarenta años, el panorama religioso brasileño ha sufrido profundas transformaciones, reflejadas especialmente en las formas en que las iglesias cristianas interpretan a Jesucristo (cristología) y se organizan pastoralmente para responder a los desafíos sociales, culturales y espirituales del país. La pluralización religiosa, el avance de los medios digitales, el surgimiento de nuevas identidades sociales y las tensiones político-religiosas han influido tanto en la cristología como en las prácticas pastorales. Así, la pregunta principal de la cristología, "¿Quién es Jesús?", sigue siendo el gran desafío, al igual que lo fue para los contemporáneos de Jesús y sus discípulos. La pregunta "¿Quién dicen que soy yo?" (Mateo 16:15), formulada y presentada por el Señor Jesús, encontró diversas respuestas entre la multitud: Juan Bautista, Maestro, Elías, Jeremías, Profeta; pero es la respuesta de Pedro, uno de los discípulos, la que llama la atención: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo" (Mateo 16:16), porque Jesús le responde afirmando que había recibido la revelación de su Padre celestial.

Aunque se asume que la Biblia, la Palabra de Dios, ofrece respuestas, a lo largo de la historia de la iglesia, en todas las épocas, existen múltiples adaptaciones de la imagen de Jesús al momento histórico, generando diversos enfoques cristológicos que reflejarán nuevas soluciones para comprender y responder a los cambios que ocurren tanto en la sociedad como en la teología. Por lo tanto, el desafío fundamental es continuo: identificar, comprender y captar la revelación de Jesucristo que proviene de Dios.

Este artículo propone un análisis panorámico de estos cambios en Brasil entre las décadas de 1980 y 2020, destacando los principales movimientos cristológicos y los enfoques pastorales predominantes en cada período, así como la forma en que la Iglesia Menonita, de origen anabautista, se ha adaptado pastoralmente a estas cristologías. En general, la cristología se presenta en cuatro vertientes: catolicismo popular, renovación carismática católica, Teología de la Liberación y pentecostalismo, aunque con desarrollos y expansiones.

1. Década de 1980: cristología de la liberación y pastorales populares

Latinoamérica estuvo marcada por regímenes militares, tensiones sociales y crisis financieras. Muchos países, como Brasil, estaban gobernados

por regímenes autoritarios, y la disparidad social era alarmante. Gobiernos autoritarios exacerbaron esta desigualdad.

Con el fin de la dictadura militar y el retorno a la democracia, la década de 1980 estuvo marcada por la fuerte presencia de la Teología de la Liberación, que enfatizó la figura de Jesús como liberador de los pobres y oprimidos (Gutiérrez, 1980; 1984; Sobrino, 1992). Y, según Richard (IHU, 2011), "la Teología de la Liberación permitió una convergencia entre la fe y la política" (párr. 4), proponiendo una espiritualidad encarnada en las luchas sociales. Esta cristología busca liberar no solo de la culpa individual, sino también de las estructuras injustas que generan exclusión.

Las iglesias, influenciadas por la Teología de la Liberación, unieron fuerzas con los pobres, desafiando la opresión impuesta por las dictaduras. Inspirada en una lectura sociohistórica de la Biblia, esta teología propuso una cristología encarnada, centrada en el Jesús histórico que camina con los marginados y que también establece y vive la centralidad del Reino de Dios. Así, las acciones de Jesús van más allá de su identificación con los pobres, logrando la transformación no solo del individuo, sino también de toda la comunidad. Tal como lo afirma Leonardo Boff (1977):

> La cristología que proclama a Jesucristo como liberador quiere comprometerse con la liberación económica, social y política de los grupos oprimidos y dominados, quiere esforzarse por actualizar la dimensión teológica de la liberación histórica de las grandes masas de nuestro continente... Propone articular de esta manera, el contenido de la cristología y la creación de un estilo que ilumine las dimensiones liberadoras presentes en la trayectoria histórica de Jesús (p. 502).

En este contexto, surgieron o se fortalecieron varios ministerios sociales, como la Pastoral da Tierra, la Pastoral Operaria y las Comunidades de Base (CEB). Estas organizaciones se consolidaron como espacios para vivir la fe, combinados con el compromiso político y social.

La Iglesia Menonita no adopta formalmente la Teología de la Liberación, especialmente en su vertiente más política, pero comparte con ella valores centrales del evangelio. Se adoptó el concepto de Cristo como defensor de la justicia social, especialmente en regiones afectadas por la pobreza. Para los menonitas, esta visión tiene un profundo significado, reflejando su compromiso histórico con la justicia, la paz y la reconciliación. En su práctica, trabajan en la mediación de conflictos urbanos, desarrollan centros comunitarios en zonas pobres, promueven la educación y la salud; y dialogan con otros líderes, manteniendo su identidad anabautista (MSDB, 2024).

2. La década de 1990: cristología pacifista y reconstructiva, crecimiento neopentecostal e individualización de la fe

La década de 1990, marcada por la transición a la democracia en muchos países latinoamericanos, incluido Brasil, trajo consigo inestabilidad económica y un aumento de la violencia urbana (Singer, 1998). En respuesta al estallido de violencia, las comunidades menonitas intensificaron su enfoque pacifista. Las iglesias menonitas se dedicaron a promover la paz, inspirándose en el ejemplo de Cristo, quien abogó por la armonía y la reconciliación, tanto en las relaciones personales como en la sociedad. Se celebraron numerosos eventos en las iglesias menonitas para crear conciencia o buscar maneras de establecer la paz.

La década de 1990 también estuvo marcada por el crecimiento exponencial de las iglesias evangélicas, especialmente las neopentecostales, como la Iglesia Universal del Reino de Dios y la Iglesia Renacimiento en Cristo. Estas comunidades presentan una cristología triunfalista, centrada en Jesús como sanador, vencedor y liberador de las fuerzas espirituales.

En cierto modo, el neopentecostalismo (Mariano, 1999; Pierucci, 2004) representa un avance del pentecostalismo, prominente en la cristología brasileña. El pentecostalismo llegó a Brasil en la década de 1910 con misioneros como Gunar Vingren y Daniel Berg, quienes dieron origen a la Asamblea de Dios. Este movimiento, considerado un resurgimiento del protestantismo fundamentalista, se expandió considerablemente, especialmente entre las clases populares, e influyó también en la iglesia brasileña, ofreciendo una experiencia espiritual intensa y accesible. Las comunidades marginadas recibieron consuelo, sanación y significado para su sufrimiento.

Al principio, los pentecostales, con su discurso de que la “letra mata” y el “espíritu da vida”, se distanciaron de los estudios teológicos, aunque en las últimas décadas se han comenzado a valorar. El énfasis se centra entonces en la transmisión de la palabra, basada en la Biblia y la experiencia vital, pero con la inspiración del Espíritu Santo. Esta característica es seguida por los neopentecostales. Así, en ambos movimientos, aunque Jesucristo es considerado divino, como el verdadero Hijo de Dios, todo análisis se somete al cribado de la tercera persona de la Trinidad: el Espíritu Santo. El movimiento también llega a las comunidades católicas, influyendo en el surgimiento de la renovación carismática, de modo que comienzan a celebrar la fiesta de Pentecostés.

El neopentecostalismo irrumpió en la escena religiosa brasileña sin resistencia, al encontrarse con un pueblo oprimido, necesitado de nuevos

significados y sin el hábito de la reflexión crítica. Un espacio abierto y fértil para la innovación, la formación y la expansión de la nueva cristología, basada en las necesidades del pueblo, enfatiza la sanación, la prosperidad, la experiencia personal con Dios, el señorío de Cristo, su poder y lo que él ofrece. La fe se entiende cada vez más como una elección personal, emocional, utilitaria y práctica. Comienza con iglesias como la Iglesia Universal del Reino de Dios y la Iglesia Internacional de la Gracia. Se centran en la prosperidad, la liberación de los demonios y apelan al simbolismo con el uso de objetos consagrados.

En este escenario, surge la teología de la prosperidad, que asocia la fe con las bendiciones materiales, la salud y el éxito personal. La espiritualidad se vuelve más emocional y terapéutica, respondiendo a las necesidades inmediatas de los fieles en un contexto de urbanización e inestabilidad económica. Ofrece una fe práctica: Dios puede proveer empleo, salud, autos, casas, etc. Esta propuesta atrae a millones de brasileños frustrados por las promesas que los gobiernos y los sistemas sociales no han cumplido.

La Renovación Carismática Católica (RCC) también está creciendo, ofreciendo a los católicos una experiencia similar a la de los pentecostales y neopentecostales, con énfasis en los dones espirituales y la alabanza.

3. Década de 2000: cristología encarnacional y comunitaria, espiritualidad relacional y pastoral urbana

A principios de la década de 2000, América Latina experimentó crecimiento económico y mejoras en las tasas de pobreza, aunque la desigualdad siguió siendo un desafío importante. En este contexto comienza a destacarse un enfoque de cristología encarnacional y comunitaria, que enfatiza la presencia de Cristo entre las personas. Tal como lo reseña López (2010), Cristo está del lado de los excluidos, y su encarnación nos motiva a actuar a favor de los que sufren.

Las iglesias menonitas en Brasil han comenzado a implementar ministerios destinados a apoyar a grupos marginados, como las personas sin hogar y los inmigrantes. La cristología comunitaria fomenta la práctica de la fe en comunidad como respuesta a la creciente individualización y globalización, enfatizando que la presencia de Jesús se manifiesta a través de actos de compasión y solidaridad.

A principios del siglo XXI, se busca una espiritualidad más relacional y menos institucional, con énfasis en la fe, no sólo en sentido vertical (Dios – individuo), sino también en sentido horizontal (yo – otro). La figura de Jesús comienza a entenderse como un compañero personal en el camino, más que

como un redentor abstracto. Esto es evidente tanto en el sector católico como en el evangélico. El énfasis en la solidaridad y la justicia fomenta la vivencia de la fe comunitaria con compromiso social y estimula así la presencia cristiana en las calles, favelas, periferias y espacios públicos.

El auge del pluralismo religioso y la fragmentación de la fe institucional desafían a las iglesias a reorganizarse. La pastoral urbana surge como respuesta a la complejidad de las grandes ciudades, y el uso de internet y de la música *gospel* se vuelve central para la evangelización. Además, los sectores católicos están comenzando a dialogar con otras religiones y tradiciones culturales, fortaleciendo la dimensión ecuménica e interreligiosa.

4. Década de 2010: cristología misionera e intercultural, polarización e inclusión

La década de 2010 trajo consigo nuevos desafíos, como tensiones políticas, crisis económicas y una ola de protestas sociales en países como Brasil, Venezuela y Chile. En este contexto cobró fuerza la cristología misionera e intercultural. Cristo se manifiesta en múltiples culturas, y ninguna cultura agota el misterio de Dios, por ello, la fe cristiana necesita dialogar con las diferencias y expresarse desde la diversidad cultural, evitando imposiciones eurocéntricas o etnocéntricas. Debe estar abierta al pluralismo y a la escucha.

Aunque el contexto es de polarizaciones políticas, ideológicas y religiosas, es necesario prestar atención a que la inclusión surge del propio evangelio: Jesús incluye a publicanos, pecadores, samaritanos, mujeres, extranjeros. La polarización muchas veces impide el diálogo, la empatía y la aceptación, generando exclusiones. La comunidad cristiana necesita ser abierta, promoviendo la reconciliación y la dignidad para todos.

Las iglesias menonitas han ampliado sus esfuerzos misioneros, tanto en Brasil como en otros países latinoamericanos, promoviendo la participación activa en misiones urbanas y respondiendo a la creciente migración y diversidad cultural en las ciudades. Este enfoque misionero se ha intensificado con el surgimiento de nuevas comunidades menonitas en áreas no tradicionales, enfocándose en la evangelización y el fortalecimiento de las comunidades multiculturales.

5. 2020 en adelante: cristología de la esperanza y la sostenibilidad, y la iglesia digital

La década de 2020 comenzó con la pandemia de Covid-19, que devastó a América Latina y exacerbó los problemas sociales y económicos. Este desafiante escenario ha llevado a las iglesias menonitas a explorar una cristología de la esperanza y la sostenibilidad (IEMAV, 2024). La práctica pastoral en este enfoque señala a Jesús como la fuente de la esperanza viva y como el reconciliador de todas las cosas, incluida la creación (Colosenses 1:15-20). Tal como lo señala Gutiérrez (1984), Jesús, el Cristo resucitado, nos ofrece esperanza en tiempos de caos e incertidumbre.

Dentro de las iglesias menonitas ha habido un enfoque creciente en la sostenibilidad, lo que refleja la idea de que Cristo no sólo ofrece salvación espiritual, sino que también cuida la creación y la vida en todas sus formas. Este enfoque se traduce en acciones tangibles tales como iniciativas de cuidado del medio ambiente, agricultura sostenible y apoyo a comunidades vulnerables afectadas por crisis recientes. Las acciones pastorales incluyen proyectos de concientización ecológica, huertos comunitarios y uso responsable de los recursos naturales. Algunas comunidades de Paraná y Santa Catarina han promovido ferias de intercambio, programas de consumo consciente y compostaje doméstico, integrando fe y ecología. Se han establecido proyectos misioneros en zonas urbanas y rurales que promueven la educación, la agricultura familiar y la generación de ingresos, fortaleciendo la esperanza concreta en las comunidades marginadas. Los retiros se han centrado en la espiritualidad ecológica y el cuidado integral de la creación.

La década de 2020 está marcada por una intensa polarización político-religiosa. Los sectores cristianos conservadores recuperan una cristología moralizante, en la que Jesús es retratado como defensor del orden, de la familia tradicional y de la moral cristiana. Esto influye directamente en la participación religiosa en la política nacional.

Por otro lado, crecen movimientos que proponen cristologías inclusivas, con Jesús presentado como defensor de los marginados modernos: LGBTQIA+, mujeres, personas negras, indígenas. Surgen también cristologías feministas, negras y decoloniales, que desafían los paradigmas teológicos eurocéntricos y patriarcales.

Pastoralmente se destaca: el fortalecimiento de los ministerios identitarios (pastoral indígena, afro, juvenil y diversidad); la expansión de las iglesias digitales, con culto en línea, discipulado remoto y pastores influyentes; la presencia de la "iglesia en las redes", con gran impacto entre los jóvenes y los "no creyentes"; el surgimiento de la "iglesia híbrida". La iglesia virtual surgió

con gran intensidad debido al aislamiento social provocado por la pandemia, combinando experiencias presenciales y online.

La cristología de la esperanza y la sostenibilidad amplía la comprensión de la misión de Jesús y también invita a participar activamente en su obra redentora en el mundo. El Cristo que reconcilió todas las cosas es también quien llama a sus fieles a vivir como agentes de esta reconciliación en un planeta herido, pero todavía lleno de posibilidades de vida.

6. Desempeño de la Iglesia Menonita

La Iglesia Menonita en Brasil, parte de la tradición anabautista, sin embargo, desarrolló su propia identidad basada en su contexto histórico, social y cultural. Su cristología refleja tanto los fundamentos de la tradición menonita global como las adaptaciones e interacciones con la acción evangelizadora brasileña (CNBB) y otras influencias locales.

El trabajo pastoral de la Iglesia Menonita en Brasil refleja un compromiso permanente con los principios anabautistas, con énfasis en la vivencia de la fe, la construcción de la paz, la noviolencia y la centralidad de Jesucristo como modelo de vida (AMAS, 2024). Aunque la teología menonita es tradicionalmente conservadora y bíblicamente centrada, se ha adaptado a las realidades socioculturales brasileñas, manteniendo una sólida identidad cristológica. Si bien ha mantenido su fidelidad a los principios anabautistas, también ha enfrentado desafíos relacionados con la adaptación cultural y el compromiso con los problemas sociales contemporáneos. El trabajo pastoral ha buscado equilibrar la preservación de la identidad menonita con la necesidad y relevancia en el contexto brasileño.

A lo largo de los últimos 40 años, la Iglesia Menonita en Brasil ha demostrado una acción pastoral consistente, centrada en Cristo y adaptada a las realidades locales. Su práctica pastoral sigue siendo un testimonio de fe viva, comprometida con los principios del evangelio a través del amor y la paz. La práctica pastoral no se limita a un solo aspecto cristológico, sino que integra varios de ellos con coherencia y fidelidad al evangelio.

Conclusión

Las diferentes formas de aproximación cristológica adoptadas por las iglesias menonitas en Brasil a lo largo de las últimas cuatro décadas son un reflejo de las transformaciones sociales, políticas y económicas que han ocurrido en la región. Estos enfoques ilustran cómo la iglesia menonita se adapta y responde a los desafíos de cada época, manteniéndose fiel a los valores de justicia, paz y servicio a la comunidad. Uno de los principales

desafíos que enfrenta la iglesia es cómo mantenerse relevante y fiel a sus raíces en medio de un escenario rápidamente cambiante, con diversos desafíos culturales y sociales. En consecuencia, los pastores y líderes han buscado, durante las últimas décadas, vivir y promover una fe centrada en Jesús con profundo impacto ético, comunitario, misionero y pacificador. Esto ha fortalecido el papel de la Iglesia como signo del Reino de Dios en medio de los desafíos contemporáneos.

No obstante, la tensión entre tradición e innovación, entre exclusión e inclusión, entre institucionalidad y espiritualidad, permea tanto el modo como se entiende a Jesús como la forma en que las iglesias se organizan para evangelizar. Frente a un futuro cada vez más digital y plural, las iglesias cristianas brasileñas están llamadas a revisar su cristología a la luz de los signos de los tiempos y a renovar sus enfoques pastorales con creatividad, coraje y fidelidad al evangelio.

Referencias bibliográficas

Associação Menonita de Assistência Social - AMAS. (2024). *Missão visão e valores*. https://www.amasbrasil.org.br

Boff, L. (1977). Jesus Cristo Libertador. Uma visão cristológica a partir da periferia. *Revista Eclesiástica Brasileira, v. 37* n. 147, pp. 501–524.

Conferência Nacional dos Bispos do Brasil-CNBB (2019). *Documentos e diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023*. CNBB.

Gutiérrez, G. (1980). *Teologia da Libertação: Perspectivas.* Vozes.

Gutiérrez, G. (1984). *Teologia da Libertação: Perspectivas e Desafios*. Paulinas.

Igreja Evangélica Menonita de Água Verde - IEMAV. (2024) *Vivendo a esperança em um mundo sem esperança*. https://www.iemav.org.br

Instituto Humanitas Unisinos-IHU (2011). *Enquanto houver pobres, haverá Teologia da Libertação. Entrevista com Pablo Richard*. https://ihu.unisinos.br/?id=44868.

Lopez, R. (2010). *Igrejas Menonitas e a Teologia da Libertação: Uma Análise Crítica*. Ed. Letras Livres.

Mariano, R. (1999). Neopentescotais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. Loyola.

Museu Digital da Sociedade Brasileira - MDSB. (2024). *Menonitas no Brasil: origens, fé e estilo de vida*. https:www.mdbf.com.br/artigo/menonita

Pierucci, A.F. (2004). A Nova República e o Neopentecostalismo. *Estudos avançados. V. 18, n. 52*, pp. 121–138.

Singer, A. (1998). *Religião e Política na América Latina*. Editora Unesp.

Sobrino, J. (1992). *Cristologia a partir da América Latina: esboço a partir de Jesus histórico*. Paulinas.

Derechos Humanos y Teología de Paz

Testimonio de una Comunidad Anabautista Menonita

LUIS MARÍA ALMAN BORNES[1]

Resumen

Teniendo en cuenta el contexto social y político de Argentina durante el tiempo de su actual gobernante, el artículo presenta un testimonio, desde la perspectiva del autor, acerca de la experiencia de la Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires (Argentina) en su intento de encontrar, en un mismo camino, la lucha por la defensa de los derechos humanos, la Teología de la Liberación y la teología de paz en la tradición anabautista.

Palabras clave: derechos humanos, Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires, justicia social, Teología de la Liberación.

Introducción

Mientras se escribe este artículo, vemos cómo los principales medios de comunicación del país destacan la visita del presidente Javier Milei a la

[1] Luis Ma. Alman Bornes es padre de Akabi y Charo y miembro de la Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires (IAMBA); copresidente del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH) y vicepresidente de la Asociación Cristiana de Jóvenes de Argentina (YMCA); integrante de la Pastoral Social Evangélica (PSE) y de la Asociación de Trabajadores del Estado (ATE); Abogado por la Universidad de Morón (Argentina); Diplomado en Estudios de Paz y Transformación de Conflictos por el Seminario Anabautista Latinoamericano SEMILLA de Guatemala y *Bluffton University*. Cursó la carrera de Capacitación Ministerial en el Instituto Universitario ISEDET de Argentina. Actualmente se encuentra cursando la carrera de Licenciatura en Mediación y Transformación de Conflictos en la Universidad Nacional de Tres de Febrero.

inauguración de lo que sería el templo evangélico más grande de la Argentina (PÁGINA 12, 2025). Desde que asumió como presidente, no ha inaugurado escuelas ni hospitales ni ninguna obra que podríamos considerar significativa para el "buen vivir" de las y los ciudadanos, sino todo lo contrario, acciones de deshumanización, las cuales se constituyen en la característica prominente de este gobierno.

Los argentinos y las argentinas somos testigos de cómo el actual "desgobierno" viene haciendo recortes presupuestales en las políticas públicas que han destacado a la Argentina, tales como la salud, la educación pública y las políticas de Memoria, Verdad y Justicia. Mientras tanto, parece que la única "inversión" que realiza es en torno al fortalecimiento de las fuerzas de seguridad con el fin de responder cada vez con más violencia y crueldad al pueblo que demanda justicia en las calles. A esto se suma la persecución mediática, tanto simbólica como física, a quienes osan tener una voz profética y de denuncia.

Teniendo en cuenta ese contexto, el propósito en este breve escrito es presentar un testimonio acerca del trabajo en derechos humanos y paz de la Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires, Argentina, desde la perspectiva del autor, teniendo en cuenta algunos aspectos relacionados con la desobediencia civil del anabautismo heredado del siglo XVI y la responsabilidad de responder de acuerdo al momento histórico, heredado de la Teología de la Liberación latinoamericana. Se tiene la esperanza de que este artículo inspire a otras comunidades de fe en América Latina y otras partes del mundo donde las injusticias y las violencias de parte de los gobernantes desafían el compromiso social y político de la iglesia.

Desobediencia civil anabautista en el siglo XVI

El anabautismo del siglo XVI no solo fue perseguido por su práctica del bautismo de creyentes, sino por su desobediencia a las autoridades estatales cuando las demandas y prácticas de estas atentaban contra la vida del prójimo. Esta situación lleva a pensar en Simón den Kramer, un mártir anabautista quemado en la hoguera en 1553, fuera de la ciudad de Bergen, provincia holandesa de Noord Brabant (Oyer y Kreider, 1997, pp. 22-23). En la imagen que nos presenta el *Espejo de los Mártires* (Jan Luiken, citado en Braght, 1685, p. 149), se aprecia a Simón, un sencillo vendedor del mercado, en pie y negándose de manera terca a inclinarse ante las autoridades político-religiosas de su ciudad mientras pasaba una procesión. En tal representación también se observa cómo sus compañeros y compañeras intentan persuadirlo, rogándole que se someta a la autoridad. Sin embargo, su negativa

a tal petición se constituye en un acto de desobediencia civil, lo que provoca su detención y posterior ejecución. Así lo relata la crónica en *Espejo de los mártires*:

> Simón el vendedor (Kramer) vendía su modesta mercancía en un toldo de la plaza de mercado de Bergen op Zoom, en Holanda. Cierto día, en una derrochadora muestra de religiosidad y autoridad, el clérigo local llevó la comunión con las hostias de consagrar en procesión a través del pueblo. Cuando pasó por el mostrador de Simón, él rehusó arrodillarse. Había abandonado el catolicismo por la fe y prácticas anabautistas y consideraba que el pan hecho Cristo era idolatría. Sus clientes y compañeros le suplicaron que se arrodillara y salvara su vida. Él se rehusó y fue arrestado en el acto por los seguidores del sacerdote, por supuestamente hereje; Kramer fue rápidamente juzgado y condenado a muerte. A los pocos días fue quemado en la hoguera en una ejecución pública fuera de la ciudad (Oyer y Kreider, 1997, p. 22).

Testimonios como el anterior, entre muchos otros que se nos han legado, nos inspiran a actuar de manera no violenta en contextos como el argentino durante el último gobierno. Veamos a continuación cómo ha sido la experiencia de la Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires.

El caminar de la Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires

Hace unos veinte años, las y los menonitas de la congregación de Buenos Aires comenzamos un proceso de discernimiento comunitario. Siguiendo el modelo del Jesús histórico[2], presentado en los evangelios, e inspirados en los testimonios de la Reforma Radical del siglo XVI, nos preguntábamos qué significaba ser cristianos y cristianas. De la misma manera hacíamos una lectura crítica de la realidad del contexto del siglo XXI. Esos años fueron de mucho debate y aprendizaje, dejando como resultado la visión y misión de lo que hoy es la Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires.

Dicho proceso nos concientizó de que no podíamos estar ajenos a los procesos en los que los sectores más vulnerados y vulnerables de nuestro

[2] Cuando hablamos del Jesús histórico, nos estamos refiriendo a aquel Jesús comprometido en las luchas sociales y políticas de su tiempo. No obstante, "la expresión 'Jesús histórico' connota lo que se puede recuperar de la vida de Jesús de Nazaret a partir de los datos bíblicos utilizando los métodos histórico-críticos, pero que no corresponde necesariamente con el Jesús tal como vivió en su tiempo o el que da sentido a la vida. No hay consenso en cuanto a las descripciones del Jesús histórico ni en los criterios para discernirlo. Además, no hay suficientes fuentes externas al Nuevo Testamento de conocimiento histórico sobre Jesús" (Moya, 2019, p. 53).

pueblo estén reclamando por sus derechos. Esto nos llevó, como iglesia de paz, a abrazar con profunda convicción el *Movimiento Ecuménico*, un espacio en Argentina que se ha caracterizado por la lucha por los derechos humanos.

A partir de entonces, nuestra identidad anabautista menonita está unida a la participación y acompañamiento a las organizaciones sociales y sindicales, al movimiento de mujeres y población LGBTIQ+. Sin embargo, en varias oportunidades, y tal como le pasó a Simón den Kramer, algunos líderes denominacionales nos exigían no exponernos demasiado y que debíamos "someternos" e "inclinarnos" a las autoridades, entre otros piadosos consejos que, no eran más que un disfraz para lograr someternos y domesticarnos. A pesar de tales presiones, con aciertos, errores y contradicciones, trabajábamos por ser una comunidad auténtica, sin fingimiento y fiel al evangelio de Jesús. Así fue como empezamos a caminar junto a otros colectivos en los que la búsqueda de la paz con justicia social, sin exclusiones, es la bandera.

Desde nuestra práctica congregacional comprendimos que el movimiento anabautista, como parte de la Reforma Radical, y el movimiento de los derechos humanos, formulados en su expresión moderna (ONU, 2025) tras la Segunda Guerra Mundial, comparten un compromiso profundo con la dignidad humana, la justicia social y la construcción de comunidades pacíficas.

Asumimos que debíamos ser partícipes de todas las iniciativas que reivindican las políticas de *Memoria, Verdad y Justicia* (Abuelas Plaza de Mayo et. al, 2017) dado que Argentina sufrió una dictadura entre 1976 y 1983 que causó miles de muertos y más de 30 mil desaparecidos y desaparecidas; fue una dictadura que tuvo cómplices entre sectores de la sociedad civil, el empresariado y algunas iglesias. Por lo tanto, hoy, frente a un gobierno que, como tragedia del destino, reivindica dicha dictadura, decimos con firmeza ¡NUNCA MÁS! y lo expresamos en las calles, en documentos públicos (Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires, 2025) y en toda acción necesaria.[3]

Nuestras acciones están basadas en la convicción de que todo ser humano lleva la imagen divina, lo que implica un rechazo categórico a toda forma de deshumanización. En consecuencia, entendemos que hablar del seguimiento a Cristo en la vida diaria es oponerse a todo sistema dogmático y excluyente, lo que nos motiva a tener una práctica concreta de respeto a la persona humana. Esto se traduce hoy en el rechazo que asumimos, como herederos de la Reforma Radical, a toda forma de opresión estructural,

[3] La Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires es fundadora de la MESA ECUMÉNICA, un espacio que agrupa a organizaciones sociales, religiosas y de derechos humanos comprometidas por la defensa de la democracia, la justicia social y la paz.

política, social y económica. Además, nos lleva a marchar junto a la clase obrera, hoy duramente castigada por el actual gobierno.

No nos cansamos de proclamar que la paz es un pilar de la tradición anabautista menonita. Sin embargo, reconocemos que en ocasiones esa paz ha sido *"un pasivismo neutro, indiferente"*, como dice el himno Embajadores (ISEDET, 1993), compuesto por Federico Pagura y Homero Perera, en lugar de un compromiso constante con la misión reconciliadora de Dios que rechaza la violencia estructural y la guerra, alineándose con el derecho humano a la paz y la seguridad personal y comunitaria.

Asimismo, al rechazar categóricamente nuestra participación en las Fuerzas Armadas y la pena capital, afirmamos la inviolabilidad de la vida humana. En este punto, no podemos ser indiferentes a los ataques del gobierno de Israel en Gaza, que deja miles de personas muertas, heridas, desaparecidas y millones de desplazadas, con hambre, sin hogar (Europa Press, 2025). A lo anterior se suma el bloqueo de agua, alimentos (Naciones Unidas, 2025) y medicamentos (cncls.d, 2025), constituyendo una acción prohibida tanto por el Evangelio como por el derecho internacional. Las y los anabautistas menonitas no podemos ser indiferentes y debemos denunciar el genocidio al pueblo gazatí. Nuestro pacifismo debe ser concreto, no un simple eslogan; un pacifismo profético, un pacifismo político.

Eclesiología anabautista y Teología de la Liberación

Nuestra eclesiología, inspirada en el movimiento anabautista del siglo XVI y su herencia más genuina en la Teología de la Liberación, nacida al fragor de los finales de la década de los sesenta (Schipani, 1993), se basa en una hermandad voluntaria y solidaria donde se practica la mutua responsabilidad. Este principio nos conduce a fomentar relaciones basadas en la integridad e igual acceso a servicios y puestos para todas las identidades. Nos anticipa que, como ciudadanos con responsabilidad política, debemos ser garantes de que todas las personas tengan derechos económicos y sociales, como el acceso a la educación y la salud, desde una lógica comunitaria no jerárquica. Es por eso que rechazamos enérgicamente toda estructura eclesiástica que se perpetúa en el poder y silencia disidencias. Como también a gobiernos que fomentan políticas excluyentes y militaristas.

Por lo tanto, no podemos admitir que desde el Estado se cercenen derechos a los(as) ciudadanos(as). Más aún, entendemos que mientras los derechos humanos promueven la "tolerancia", como personas cristianas anabautistas menonitas, exigimos prácticas donde la inclusión y la garantía del ejercicio de cada derecho sean la máxima expresión de ella. No por

casualidad, Jesús reunió a un grupo diverso de discípulos y discípulas, construyendo comunidad en las márgenes del sistema y alejándose de palacios, templos y centros de poder.

Volviendo al testimonio de Simon den Kramer, esta historia de inspiración y coraje nos ayuda a discernir que hay momentos y situaciones de nuestra vida en las que con firmeza debemos "ponernos de pie" y sostener nuestras convicciones. Simón, el obispo salvadoreño Óscar Romero[4] o el sacerdote argentino Carlos Mugica[5], y tantos otros y otras mártires latinoamericanas, no se doblegaron ni fueron cómplices del poder político, económico y eclesial de su tiempo.

Teología de paz, tradición anabautista menonita y derechos humanos son perspectivas fuertemente interconectadas que caminan juntas en este tiempo de urgencias y muchas contradicciones.

¡¡¡El tiempo es hoy!!!

Paz y Bien con Justicia Social

Referencias bibliográficas

Abuelas de la plaza de Mayo, Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) La Matanza Asociación Buena Memoria Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) Comisión Memoria, Verdad y Justicia Zona Norte Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas Familiares y Compañeros de los 12 de la Santa Cruz Fundación Memoria Histórica y Social Argentina H.I.J.O.S. Capital Liga Argentina por los Derechos del Hombre Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (mayo 19 de 2017). *Informe sobre el proceso de Memoria, Verdad y Justicia en la Argentina*. https://www.cels.org.ar/web/wp-content/uploads/2017/05/Informe-proceso-de-MVJ-2017.pdf

Braght, T. J. v. (1685). *Het bloedig tooneel, of Martelaers spiegel der Doops-gesinde of weereloose Christenen, die om't getuygenis van Jesus haren*

[4] Óscar Arnulfo Romero y Galdámez (Ciudad Barrios, 15 de agosto de 1917-San Salvador, 24 de marzo de 1980), conocido como monseñor Romero, fue un sacerdote católico salvadoreño, célebre por su prédica en defensa de los derechos humanos. Fue asesinado durante la celebración de una eucaristía en la capilla del hospital Divina Providencia en San Salvador. Véase UCA, 2022.

[5] Carlos Francisco Sergio Mugica Echagüe, más conocido como el Padre Mugica (Buenos Aires, 7 de octubre de 1930 - Villa Luro, 11 de mayo de 1974), fue un sacerdote argentino fundador del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y del movimiento de Curas villeros, así como partícipe de las luchas populares de la Argentina de las décadas de 1960 y 1970. El apostolado de Mugica se caracterizó por su «opción preferencial por los pobres» como principio fundamental de la Teología del Pueblo. Fue asesinado por el grupo parapolicial anticomunista llamado Triple A, después de celebrar una misa. Véase Carlos Mugica, 2012.

Salighmaker, geleden hebben, ende gedood zijn, van Christi tijsd af, tot desen tijd toe (Den tweeden druk). by Hieronymus Sweerts.

Carlos Mugica (20 de agosto de 2012). *Carlos Mugica: Biografía*. https://carlosmugica.blogspot.com/2012/08/carlos-mujica-biografia.html

Cncls.d (13 de septiembre de 2025). *Medicamentos en Gaza: La crisis del bloqueo israelí*. https://cncls.cl/medicamentos-en-gaza-la-crisis-del-bloqueo-israeli/

Daniel Schipani. (1993). *Discipulado y liberación: la teología de la liberación en perspectiva anabautista*. Ed. SEMILLA

Europa Press (11 de septiembre de 2025). *Ascienden a más de 64.700 los muertos por la ofensiva de Israel en Gaza, incluidos más de 70 en el último día*. https://www.europapress.es/internacional/noticia-ascienden-mas-64700-muertos-ofensiva-israel-gaza-incluidos-mas-70-ultimo-dia-20250911121515.html

Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires (26 de abril de 2025). *En el 40. Aniversario del Juicio a las Juntas Militares*. https://www.anabautista.org/en-el-40-aniversario-del-juicio-a-las-juntas-militares/

Moya, C. (2019). *Hacia una hermenéutica anabautista latinoamericana*. [Tesis doctoral. Vrije Universiteit Amsterdam].

Naciones Unidas (2 de mayo de 2025). *Gaza: El brutal bloqueo de la ayuda amenaza con una hambruna masiva*. https://news.un.org/es/story/2025/05/1538441

ONU (2025). La Declaración Universal de los Derechos Humanos. https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights

Oyer J.S. y Kreider, R.S. (1997). *Espejo de los mártires. Historias de inspiración y coraje*. CLARA-SEMILLA.

PÁGINA 12 (5 de julio de 2025). *Milei y una prédica cargada de persecución política* https://www.pagina12.com.ar/839782-milei-y-una-predica-cargada-de-persecucion-politica-estan-em

Pagura, F. y Perera, H. (1993). Himno Embajadores. ISEDET, *Cancionero abierto. Volumen* 5, No. 15.

UCA (2022). *Colección virtual. San Óscar A. Romero, Obispo y Mártir*. https://coleccion.uca.edu.sv/s/oscar-a-romero/page/semblanza

Interculturalidad como Paradigma de la Misión

A 500 Años del Anabautismo

FERNANDO PÉREZ VENTURA[1]

Resumen

Este artículo presenta una lectura teológica y pastoral que vincula la herencia contracultural del anabautismo con los desafíos contemporáneos de la misión en América Latina. Focalizando en lo histórico-teológico y pastoral, examina tres ejes: la misión encarnada de los orígenes, la experiencia intercultural en contextos migratorios y latinoamericanos, y la propuesta de una mesa común como paradigma misionero, lo que deriva en unas implicaciones para la misión intercultural. El autor tiene en cuenta fuentes académicas, testimonios comunitarios y vivencias en eventos internacionales recientes. Concluye que la tradición anabautista ofrece claves valiosas para una misión intercultural que construya esperanza desde la diversidad y en comunión con las márgenes sociales.

Palabras clave: epistemologías del Sur, formación teológica, interculturalidad, justicia relacional, misión cristiana, teología contextual, tradición anabautista.

[1] Fernando Pérez Ventura es mexicano; Licenciado en Ciencias Bíblicas por el Instituto Evangelístico de México; Licenciado en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional Autónoma de México; Magister en Ciencias Bíblicas por la Comunidad Teológica de México; Diplomado en Logoterapia y Análisis Existencial por DAU Escuela de Vida en Lima Perú; Especialista en Logoterapia y Análisis existencial y en Consejería con Sentido por DAU Escuela de Vida y el Instituto Viktor Frankl de Viena, Austria; Diplomado en Justicia y Paz por el Seminario Anabautista Latinoamericano SEMILLA y *Bluffton University*.

Introducción

La conmemoración de los 500 años del movimiento anabautista ofrece una oportunidad para reflexionar sobre su legado misionero en clave intercultural. El propósito de este artículo es realizar una lectura teológica y pastoral que vincula la herencia contracultural del anabautismo con los desafíos contemporáneos de la misión en América Latina. A partir de una focalización histórico-teológica y pastoral, se examinan tres ejes: la misión encarnada de los orígenes, la experiencia intercultural en contextos migratorios y latinoamericanos, y la propuesta de una mesa común como paradigma misionero intercultural. A esta última le dedicamos el mayor espacio. Como resultado de este ejercicio, se identifican unas implicaciones prácticas para llevar a cabo la misión intercultural.

El enfoque se nutre de fuentes académicas, testimonios comunitarios y experiencias vividas en eventos internacionales recientes. De esta manera se rastrean las raíces del anabautismo en el siglo XVI, y se interpretan contextualmente los procesos misioneros desde la experiencia vivida y el diálogo intercultural. En este escrito se asume que la teología no es solo reflexión doctrinal, sino también discernimiento comunitario y praxis encarnada (Ricoeur, 1990). Asimismo, la interculturalidad se aborda como categoría teológica y ética, en diálogo con autores como Walsh (2009) y Tubino (2005), y se articula con experiencias concretas en América Latina documentadas por Prieto Valladares (2018).

1. La misión encarnada en los orígenes del anabautismo

El movimiento anabautista surge en 1525 como parte del ala radical de las reformas de la iglesia del siglo XVI, protagonizado por creyentes que buscaban una vivencia íntegra del evangelio frente a las estructuras religiosas dominantes. El bautismo de creyentes conscientes, la comunidad voluntaria, la noviolencia y la separación entre Iglesia y Estado constituyeron marcas identitarias de una fe que optó por el testimonio encarnado más que por el poder institucional (Snyder, 1995; Yoder, 1976).

A diferencia de las iglesias establecidas, los anabautistas rechazaron la cristianización por decreto, el uso de la fuerza para imponer la fe y la alianza entre religión y poder político. En ciudades como Zúrich, Estrasburgo y Münster, sus convicciones los llevaron a la marginación, la persecución y, en muchos casos, al martirio. Sin embargo, esta resistencia no fue solo negativa: generó una teología de la fidelidad encarnada, donde la misión no se entendía como expansión territorial, sino como encarnación comunitaria del evangelio.

La dispersión de los anabautistas por Europa —desde los Países Bajos hasta Moravia y Polonia— no fue únicamente resultado de la persecución. Fue también una forma de testimonio misionero. Las comunidades que surgieron en contextos hostiles vivieron el evangelio con radicalidad, generando espacios de hospitalidad, justicia y comunión. Esta misión sin cruzadas, sin imperios, sin privilegios, se enraizó en la práctica diaria y en el discernimiento comunitario (Conferencia Mundial Menonita, 2019).

En el marco de la conmemoración de los 500 años en 2025, se reunieron personas de diversas culturas, lenguas y cosmovisiones en Alemania, Suiza y Ámsterdam. La participación en actividades, talleres, celebraciones y momentos litúrgicos evidenció una interculturalidad vivida, donde la diversidad no fue obstáculo, sino expresión de una fe compartida. Este encuentro no solo celebró la historia, sino que proyectó una visión misionera profundamente contextual y dialogante.

2. La experiencia intercultural anabautista

La historia temprana del anabautismo ofrece ejemplos de encuentros culturales transformadores. En Moravia, comunidades suizas, alemanas y checas convivieron, compartieron y construyeron nuevas formas de ser iglesia. Estas experiencias prefiguran lo que hoy llamaríamos interculturalidad vivida: una fe que se adapta sin perder identidad y que se deja interpelar por otras cosmovisiones (Bender, 1957).

La interculturalidad no fue un concepto explícito en el siglo XVI, pero la práctica comunitaria anabautista ya contenía elementos de apertura, diálogo y transformación mutua. Las comunidades no se cerraban en guetos teológicos, sino que buscaban formas de vida compartida que respondieran a los desafíos del entorno. La hospitalidad, la economía solidaria y el discernimiento colectivo fueron prácticas que permitieron la convivencia entre culturas diversas.

Este patrón se intensifica en América Latina. Como lo documenta Prieto Valladares (2018), la llegada del anabautismo al continente no consistió en simples traslados institucionales, sino en procesos de encarnación contextual. Migrantes menonitas de tradición europea y misioneros norteamericanos se encontraron con culturas indígenas, afrodescendientes y mestizas que no fueron meras receptoras, sino agentes de reinterpretación teológica.

En México, por ejemplo, comunidades menonitas establecidas en Chihuahua y Durango han convivido con pueblos originarios, generando tensiones, pero también aprendizajes. En Paraguay, los menonitas del Chaco han desarrollado proyectos de salud, educación y agricultura en diálogo con

comunidades indígenas. En Colombia, experiencias de misión urbana han dado lugar a iglesias que integran elementos afrocolombianos, indígenas y populares en sus liturgias y estructuras.

Prieto Valladares (2018) subraya cómo muchas comunidades no adoptaron modelos eclesiales de forma acrítica, sino que dieron lugar a nuevas expresiones de fe: liturgias con elementos locales, liderazgos emergentes desde lo marginal y prácticas comunitarias profundamente solidarias. En este sentido, la migración se convierte en espacio teológico, donde la fe se encarna y se transforma. La interculturalidad no es solo una estrategia de inclusión, sino una dinámica de conversión mutua.

3. La mesa común: interculturalidad como paradigma misionero hoy

Interculturalidad: fundamentos teóricos y teológicos

La interculturalidad, como categoría crítica y transformadora, ha cobrado relevancia en los debates contemporáneos sobre identidad, poder y espiritualidad. A diferencia de la multiculturalidad —que reconoce la coexistencia de culturas sin necesariamente cuestionar las relaciones de poder— y de la pluriculturalidad —que admite la diversidad sin promover el diálogo profundo—, la interculturalidad implica una interacción ética, epistemológica y política entre culturas en condiciones de equidad (Tubino, 2005).

Catherine Walsh (2009) propone entender la interculturalidad como lucha decolonial, como proceso que cuestiona las estructuras coloniales del saber, del ser y del poder. No se trata simplemente de incluir lo diverso en marcos dominantes, sino de transformar esos marcos desde las voces históricamente silenciadas. En este sentido, la interculturalidad no es una técnica de convivencia, sino una apuesta por la justicia relacional y la dignidad compartida.

En el ámbito teológico, la interculturalidad adquiere una dimensión espiritual. Raimon Panikkar (1999) habla de la "experiencia intercultural" como un encuentro profundo entre cosmovisiones, donde cada cultura revela una parte del misterio divino. La fe, en este marco, no se impone ni se exporta, sino que se descubre en el diálogo, en la escucha y en la apertura al otro. La teología intercultural, entonces, no busca uniformidad doctrinal, sino comunión en la diversidad.

Para las iglesias anabautistas, esta visión resuena con fuerza. Desde sus orígenes, el anabautismo ha promovido una espiritualidad comunitaria, no jerárquica, abierta al discernimiento colectivo. La interculturalidad, en este

contexto, no es una novedad, sino una profundización de su vocación original: vivir el evangelio en comunidad, en diálogo con el entorno, y en resistencia a las lógicas de dominación.

En América Latina, esta perspectiva se vuelve urgente. Las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas han desarrollado espiritualidades propias, muchas veces excluidas por modelos teológicos occidentales. La interculturalidad teológica implica reconocer estas sabidurías como fuentes legítimas de revelación y abrir espacios para que la misión sea también aprendizaje, escucha y transformación mutua.

Además, la interculturalidad desafía las prácticas eclesiales. Implica repensar la liturgia, el liderazgo, la formación teológica y la misión desde una lógica dialógica. No se trata de adaptar el mensaje a cada cultura, sino de permitir que cada cultura interpele el mensaje y lo encarne desde su propia historia. Esto exige humildad teológica, apertura espiritual y compromiso ético.

En síntesis, la interculturalidad como paradigma teológico no solo amplía el horizonte de la misión, sino que redefine sus fundamentos. Ya no se trata de llevar una verdad cerrada, sino de construir juntos una buena noticia que sea realmente compartida. En este proceso, el anabautismo puede ofrecer claves valiosas: su énfasis en la comunidad, la paz, la justicia y el discernimiento encarnado lo posiciona como una tradición capaz de dialogar profundamente con los desafíos interculturales del presente.

La mesa común

Frente a los desafíos actuales —desplazamientos forzados, guerras, multiculturalismo injusto, pluralismo superficial, colonialismo persistente—, la interculturalidad no puede reducirse a la inclusión de lo diverso. Debe entenderse como transformación de las relaciones de poder, saber y espiritualidad (Walsh, 2009; Tubino, 2005).

La interculturalidad implica reconocer que toda cultura tiene límites, cegueras y potencialidades. En el ámbito teológico, esto significa que ninguna tradición posee la totalidad de la verdad, y que el diálogo intercultural es también un diálogo espiritual y teológico (diálogo interreligioso). La misión, entonces, no es llevar un mensaje cerrado, sino abrirse a la revelación que emerge del encuentro con el otro.

La Red Menonita de Misión (2006) propone la imagen de la mesa común: un espacio donde las culturas no solo son bienvenidas, sino necesarias para construir una fe íntegra. Esta mesa no representa solo una estética multicultural, sino una ética radicalmente cristiana: nadie es dueño del mensaje; todos comparten el pan, la palabra, la mesa y la misión.

Esta visión interpela prácticas eclesiales jerárquicas y monoculturales, e invita a repensar la formación teológica, la estructura de autoridad y la vida litúrgica en clave dialógica y comunitaria. En América Latina, esta perspectiva abre caminos para revalorizar las sabidurías populares, las espiritualidades indígenas, los lenguajes de resistencia y los cuerpos excluidos de la diversidad humana.

En el ámbito educativo, la interculturalidad como paradigma misionero exige revisar los currículos teológicos, incorporar epistemologías del Sur, y formar líderes capaces de escuchar, discernir y construir comunidad desde la diversidad. En la misión urbana, implica reconocer los rostros múltiples de la fe, los lenguajes híbridos y las espiritualidades emergentes que desafían los modelos tradicionales.

Misión, entonces, es caminar juntos, escuchar al otro como palabra revelada y construir con el otro una buena noticia compartida (Conferencia Mundial Menonita, 2019). Es dejar de hablar "sobre" el otro y comenzar a hablar "con" el otro, en una praxis teológica que transforma tanto al que anuncia como al que escucha.

3. Implicaciones prácticas para la misión intercultural

La interculturalidad como paradigma misionero no solo transforma la teología, sino también las prácticas concretas de las comunidades de fe. En contextos latinoamericanos marcados por desigualdad, exclusión y diversidad cultural, esta visión ofrece claves para repensar la misión como proceso dialógico, pedagógico y transformador.

Formación teológica intercultural

Uno de los desafíos más urgentes es la formación de líderes capaces de pensar y actuar interculturalmente. Esto implica revisar los currículos teológicos, incorporar epistemologías del Sur y abrir espacios para que las voces indígenas, afrodescendientes, campesinas y urbanas sean reconocidas como fuentes legítimas de sabiduría teológica. La interculturalidad exige una pedagogía que no solo transmita contenidos, sino que forme sujetos capaces de escuchar, discernir y construir comunidad desde la diversidad.

En este sentido, la conceptualización teológica debe ir más allá de la sistematización doctrinal. Debe integrar la experiencia, el cuerpo, la memoria y la espiritualidad popular como dimensiones constitutivas del saber teológico. La misión no se enseña como técnica, sino como camino compartido, como práctica de hospitalidad y como discernimiento encarnado.

Prácticas eclesiales transformadas

La interculturalidad también interpela las estructuras eclesiales. Las liturgias, por ejemplo, pueden convertirse en espacios de encuentro intercultural si incorporan lenguajes, símbolos y ritmos propios de las comunidades locales. Esto no significa relativizar el mensaje, sino permitir que el evangelio se encarne en formas diversas, sin perder su profundidad ni su potencia profética.

El liderazgo eclesial, por su parte, debe abrirse a modelos horizontales, comunitarios y sensibles a las realidades culturales. Las iglesias que reconocen la diversidad como riqueza —y no como amenaza— están mejor preparadas para acompañar procesos de sanación, reconciliación y justicia. La interculturalidad no es solo inclusión: es redistribución del poder espiritual, simbólico y organizativo.

Misión urbana, rural e indígena

En contextos urbanos, la interculturalidad se manifiesta en la convivencia de migrantes, jóvenes, pueblos originarios y sectores marginados. La misión aquí no puede ser uniforme: debe responder a las espiritualidades emergentes, a los lenguajes híbridos y a las búsquedas de sentido que desafían los modelos tradicionales. En zonas rurales e indígenas, la misión intercultural implica caminar con las comunidades, aprender de sus cosmovisiones y construir juntos espacios de fe que respeten la tierra, la memoria y la comunidad.

La interculturalidad, entonces, no es una estrategia pastoral, sino una ética misionera. Implica reconocer al otro como portador de revelación, como interlocutor válido y como compañero en la construcción de una buena noticia compartida. En este proceso, el anabautismo ofrece una tradición que privilegia la comunidad, la paz, la justicia y el discernimiento encarnado, valores profundamente necesarios en la misión contemporánea.

Conclusión

La conmemoración de los 500 años del movimiento anabautista no es solo un ejercicio de memoria histórica, sino una oportunidad para reimaginar la misión cristiana desde una perspectiva profundamente contextual, comunitaria e intercultural. A lo largo de este artículo se ha argumentado que la tradición anabautista, desde sus orígenes, encarna una espiritualidad contracultural que privilegia la fidelidad al evangelio por encima del poder institucional, y que esta herencia puede ofrecer claves valiosas para enfrentar los desafíos contemporáneos de la misión en América Latina y más allá.

La interculturalidad, entendida no como inclusión decorativa sino como transformación ética, epistemológica y espiritual desde los valores del Reino, se presenta como un paradigma misionero que interpela las prácticas eclesiales, los modelos teológicos y las estructuras de autoridad. En este sentido, la misión deja de ser una acción unilateral y se convierte en un proceso de encuentro, escucha y construcción compartida. La imagen de la mesa común, propuesta por la Red Menonita de Misión, sintetiza esta visión: una comunidad donde todas las culturas son necesarias para discernir el mensaje, compartir el pan y construir la fe.

La experiencia histórica del anabautismo —desde las comunidades perseguidas en Europa hasta los procesos de contextualización en América Latina— demuestra que la interculturalidad no es una novedad, sino una dimensión constitutiva de su vocación misionera. Las comunidades que han vivido el evangelio en contextos de diversidad, exclusión y resistencia han generado formas de ser iglesia que desafían la homogeneidad, la jerarquía y la imposición doctrinal. En este sentido, la migración, el diálogo intercultural y la reinterpretación teológica se convierten en espacios de revelación y transformación.

En el ámbito pedagógico, la interculturalidad exige revisar los currículos teológicos, incorporar epistemologías del Sur y formar líderes capaces de discernir desde la diversidad. Eso implica reconocer las espiritualidades indígenas, afrodescendientes y populares como fuentes legítimas de teología, y abrir espacios para que la formación ministerial sea también un proceso de conversión mutua. La misión, entonces, no se enseña como técnica, sino como camino compartido, como práctica de hospitalidad, de respeto y como discernimiento encarnado.

Finalmente, esta reflexión invita a las comunidades anabautistas —y a la iglesia en general— a asumir la interculturalidad como horizonte ético y espiritual. En un mundo marcado por desplazamientos forzados, polarización cultural y crisis ecológica, la misión cristiana no puede seguir operando desde lógicas coloniales o monoculturales. Necesita abrirse al diálogo, a la vulnerabilidad y a la construcción comunitaria de esperanza.

La interculturalidad como paradigma misionero no solo amplía el horizonte teológico, sino que redefine el corazón mismo del evangelio: una buena noticia que se encarna en la diversidad, que se comparte en comunidad y que se construye desde abajo, con el otro, y nunca sin él.

Referencias bibliográficas

Bender, H. S. (1957). *The Anabaptist Vision*. Herald Press.

Conferencia Mundial Menonita. (2019). *Informe anual 2019*.

Panikkar, R. (1999). *La experiencia intercultural*. Editorial Trotta.

Prieto Valladares, J. (2018). *La misión menonita en América Latina: historia, desafíos y perspectivas*. Editorial Semilla.

Red Menonita de Misión. (2006). *La mesa común: reflexiones sobre misión intercultural*. Documento institucional.

Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores.

Snyder, C. A. (1995). Snyder, *Anabaptist History and Theology: An Introduction.* Pandora Press.

Tubino, F. (2005). La praxis de la interculturalidad en los estados nacionales latinoamericanos. *Cuadernos interculturales Vol. 3 No. 5, pp. 83-96.* https://www.academia.edu/125766014/La_praxis_de_la_interculturalidad_en_los_estados_nacionales_latinoamericanos

Walsh, C. (2009). Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época. *Revista de Ciencias Sociales*, 22, pp. 12–30.

Yoder, J.H. (1976). Textos escogidos de la Reforma Radical. La Aurora.

Iglesias Evangélicas e Iglesias Menonitas en América Latina

Una Comparación con Motivo de los 500 Años del Anabautismo

ALBERTO GUERRERO PÉREZ[1]

Resumen

El propósito de este artículo es presentar una comparación entre las iglesias evangélicas y las iglesias menonitas de América Latina (AL) con motivo de los 500 años del movimiento anabautista, por medio de una revisión bibliográfica y apreciaciones propias del autor. Para ello tiene en cuenta *grosso modo* aspectos de la configuración teológica, los imaginarios sociales y las eclesiologías. Teniendo en cuenta la influencia evangélica a través de los misioneros en los inicios de las iglesias menonitas de AL, la comparación se centra en las diferencias. No obstante, algunas de esas diferencias no son contradictorias sino más bien complementarias.

Palabras clave: anabautista, eclesial, espiritualidad, evangélico, imaginarios, menonita, protestante.

Introducción

Las primeras *iglesias evangélicas*[2] en América Latina, entre ellas las menonitas, fueron plantadas y emergieron entre los años 1850 y 1950. La mayoría de los misioneros fundadores traían en sus imaginarios los contextos

[1] Alberto Guerrero Pérez es colombiano; Licenciado en ciencias sociales por la Universidad Distrital; Especialista en Historia y Magíster en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana. Ha sido profesor universitario y docente de primaria y secundaria por más de 25 años. Líder en la Comunidad Menonita de Paz en Pereira, Colombia.

[2] La palabra *evangélica* hace referencia a las iglesias no católicas, pertenecientes a un sector del protestantismo (Escobar, 1999, p. 20).

desde los cuales provenían, lejos de considerar las respectivas situaciones por las que pasaban las personas, los entornos y las comunidades a las cuales llegaban con sus ideas protestantes. Cuando se tiene en el radar la procedencia de esos misioneros, se puede asegurar que la mayoría viene a América Latina y el Caribe, desde Estados Unidos y con un fuerte énfasis evangelical, lo que conlleva unas implicaciones significativas, en tanto que, el modelo económico dominante en esos momentos, lo constituía la denominada "doctrina Monroe", consistente en imposibilitar la intervención de los europeos en América Latina. El lema: "América para los americanos" fue recortado, pues se les olvidó completarlo con "para los americanos del Norte" (Oliva Campos, 2023, p. 71).

Sin embargo, la presencia *protestante*[3] en América Latina, data del arribo de los primeros europeos, por cuanto hay evidencias de no católicos en Jamaica y México; Venezuela y Colombia; la Argentina y Chile, entre otros. Aquí, se reconoce que la oficialidad evangélica, por medio de las instituciones misioneras evangélicas, viene al territorio hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX.

En el marco de los 500 años del anabautismo, el presente artículo busca hacer una comparación entre las iglesias evangélicas y las iglesias menonitas, desde los factores diferenciales, por medio de la revisión de fuentes bibliográficas y apreciaciones del autor[4]. Para ello, se tienen en cuenta, *grosso* modo, los siguientes aspectos: (1) configuración teológica, (2) los imaginarios sociales y (3) las eclesiologías. Se espera que los lectores puedan identificar en sus vivencias eclesiales estos aspectos y otros no mencionados en este trabajo.

1. Configuración teológica

1.1 Configuración teológica en las iglesias evangélicas

La Confesión de Westminster, que data de 1647, describe las doctrinas que toda iglesia debe enseñar a sus congregados, sin ninguna restricción. Este documento contiene los 33 capítulos de la fe protestante y el Catecismo Menor, desde los cuales se buscó avanzar en la fe, asimilada por la mayoría de protestantes del Nuevo Mundo. "Los congregacionalistas, en la Conferencia de Saboya (1658), adoptaron la Confesión de Fe de Westminster con…modificaciones… Los Bautistas Particulares rehicieron su Confesión

[3] Con este término *protestante,* se identifica a las iglesias reconocidas como históricas, esto es, iglesias bautistas y presbiterianas, wesleyanas, luteranas, metodistas y anglicanas, entre otras (Escobar, 1999, p. 74).

[4] El autor del artículo tiene en su experiencia las vivencias en iglesias evangélicas con sus respectivos énfasis, así como sus vivencias en los últimos 30 años en la iglesia menonita. Además, su participación en eventos nacionales e internacionales tanto protestantes como menonitas le ayuda a tener una perspectiva de las dos iglesias.

sobre la base de la de Westminster, introduciendo algunos cambios…sobre la iglesia, las ordenanzas y los magistrados civiles" (Reformada, 2013, p. 4).

Las doctrinas sobre las cuales fundamentaban la fe incluyen temas que van desde las Escrituras hasta el Juicio Final. Sobre las Sagradas Escrituras, el documento describe que: "Todos…fueron dados por inspiración de Dios para que sean la regla de fe y de conducta" (Reformada, 2013, p. 101). En torno al Juicio Final, la Confesión contiene: "Dios ha establecido un día en el cual juzgará al mundo con justicia por Jesucristo…delante del Tribunal de Cristo para dar cuenta de sus pensamientos, palabras y acciones." (Reformada, 2013, p. 101) Luego de todas estas doctrinas, en el texto viene el "Catecismo Menor" (Reformada, 2013) con la finalidad de responder 107 preguntas, que van desde: ¿cuál es el fin principal del hombre?, pasando por ¿qué regla ha dado Dios para enseñarnos cómo podemos glorificarle y gozar de Él? hasta ¿qué nos enseña la conclusión del Padre nuestro? (Reformada, 2013, p. 132). Esta confesión fue reproducida casi textualmente en las nuevas iglesias de América Latina, sin ninguna clase de análisis ni crítica.

Otros documentos de los cuales dependieron los protestantes en América Latina son los escritos de Juan Wesley (1703-1791). De acuerdo con Justo González (1996), Wesley se identifica con los postulados del "Sínodo de Dordrecht y la Asamblea de Westminster", de los cuales se adoptaron las declaraciones generales: "La predestinación incondicional (Dios predestina a unas personas para salvación, y a otras para condenación…); la expiación limitada (Jesucristo murió sólo por los elegidos); la corrupción total del ser humano…y la perseverancia de los santos…han sido predestinados para salvación" (p. 8). Asimismo: "Descansar en la sangre de Cristo; tener una firme confianza en Dios…alcanzar una absoluta tranquilidad, serenidad y paz de espíritu; la liberación de todo deseo carnal y el fin de todos nuestros pecados, incluso el pecado interior" (p.25). De esta manera, el lenguaje religioso de estas iglesias estaba unificado, y el que fuera diferente podía censurarse como contrario a la sana doctrina.

La sana doctrina vino a ser afianzada en otra de sus fuentes: los escritos de Charles Spurgeon (2014), quien vino a ser de autoridad suprema sobre pastores y líderes latinoamericanos en las iglesias protestantes evangélicas. Uno de esos escritos dominantes fue: "No hay otro Evangelio", en el que se destacan los fundamentos de "su pensamiento". En la sección, *El Glorioso Evangelio*, dice: "Yo creo que el mensaje anunciado a los hombres por los siervos de Dios, debería ser llamado siempre: "La carga del Señor" …los profetas…enviados por su Dios…tenían que anunciar" (p. 11).

Además, se debe recordar que el liderazgo latinoamericano basaba sus discursos, sermones y enseñanzas en los escritos de Luis Berkof, quien había

sido consumidor de las enseñanzas del teólogo Karl Barth, quien a la vez aseguraba: "La teología no es un acto creativo, sino únicamente una alabanza al Creador, una alabanza que en la mayor medida posible debe responder verdaderamente al acto divino de la creación" (Barth, 2006, p. 35) Esta teología, va a determinar los discursos, los sermones, las enseñanzas y las doctrinas sanas. La Teología Sistemática de Berkhof (1999), describe la configuración de aquellas doctrinas consideradas fundamentales para la liturgia de las iglesias; para la formación de los líderes y pastores; y como herramienta formativa empleada en los institutos bíblicos, que serían fundados hacia los años 1900, afianzados en 1916 con el congreso protestante de Panamá y los otros congresos protestantes que le siguieron.

1.2 Configuración teológica en las iglesias menonitas

No se puede desconocer la influencia de la teología evangélica en las primeras iglesias menonitas plantadas en América Latina. Jaime Prieto (2018) dice: "Muchas de las sociedades misioneras fundaron escuelas y colegios, institutos y seminarios…" (p.18) Sin embargo, la creación de institutos y seminarios menonitas fue un medio a través del cual se fue configurando la teología anabautista menonita cuyos principales postulados giran alrededor del bautismo de creyentes, la comunidad de creyentes, negarse a la participación en cualquier tipo de guerra y el discipulado de alto costo, lo cual se sintetiza en la frase de Hans Denck "Nadie puede conocer verdaderamente a Cristo, a menos que le siga en vida. Y nadie puede seguirlo, si primero no le conoce" (Dyck, 1996, p. 67).

Todo eso, entre otros aspectos, configuró la herencia menonita en América Latina, imprimiendo en los imaginarios comunitarios e individuales asuntos que se relacionan con la vida diaria del discípulo, a manera de esencia de la vida cristiana y de la Iglesia, las líneas que permanecían en el radar de los menonitas de los inicios y su legado posterior. De un lado, el nuevo nacimiento y el discipulado eran fundamentales. Sobre la esencia de la iglesia, aseguran que los discípulos están unidos por su fidelidad a Jesús y por el amor mutuo. Rechazaron la utilización de las armas, aunque fuera en defensa propia. Tal como lo dice Dyck (1996): "Este nuevo nacimiento debía manifestarse a través de un esfuerzo serio de vivir como discípulo…Los signos vitales de este discipulado eran el amor y la no-resistencia…la iglesia…debía consistir en la reunión voluntaria de creyentes." (p. 110).

A la par de la teología y a pesar de que su espiritualidad tiene raíces en el catolicismo[5], el hecho de la influencia evangélica generó una profunda

[5] En la Edad Media, contexto en el cual surge el anabautismo, la espiritualidad tenía sus fundamentos en la religiosidad católica. Había teólogos influyentes tales como Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, Clemente y Filón de Alejandría,

separación frente a todas las tradiciones católicas. Y el legado anabautista llevó a negar de manera absoluta lo que se había asegurado por tantos siglos: que el bautismo de los menores en agua borraba el pecado original, proveía el perdón del pecado, traía liberación del castigo, el don de la gracia y las virtudes, que servirían para su vida adulta. Los anabautistas denominaron en algún momento esa ceremonia *gracia barata*. "La gracia barata es la predicación del perdón sin requerir el arrepentimiento, el bautismo sin la disciplina de la iglesia, la comunión sin la confesión, la absolución sin la contrición" (McGrath, 2005, p. 8).

2. Los imaginarios sociales

2.1 Los imaginarios sociales en el pensamiento evangélico

Resulta trascendental que la sana doctrina, de la cual hablan los evangélicos en el presente siglo, se ha heredado de generación a generación. Se imprimían en los imaginarios sociales, tanto colectivos como individuales en cuanto que las enseñanzas y los aprendizajes; los discursos y las ideas; los ejemplos y los testimonios; los símbolos y las tradiciones, configuraron los pensamientos, las acciones, los comportamientos y las relaciones al interior de cada iglesia; de manera que venía a ser imposible pensar en opciones diferentes de interacción con el mundo externo de las iglesias**.**

En esos imaginarios, se graban estas doctrinas, que eran más que la Palabra de Dios, el camino; eran la ruta; y a la vez, la guía de esa ruta; guía para andar en ese camino. El propio Wesley lo declara: "¡Oh, hermanos, no nos apartemos del camino! Yo espero encontrarme con ustedes en el cielo". (González, 1996, p. 40). Enrique Leff (2014) lo plantea de la manera siguiente: "El sentido de la vida se reidentifica desde sus imaginarios sociales…contextualizados, en los que se han sedimentado las condiciones de la vida…desde lógicas de sentido y modos de existencia culturalmente configurados" (p. 27). Los creyentes evangélicos de las primeras generaciones se fueron formando con unas doctrinas que, si bien es cierto, se basaban en la Biblia, la mayoría se alejaba de la vida y las enseñanzas de Jesús. La frase dominante era y aún es hoy: la *Biblia lo dice y eso es lo que importa.*

Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo, San Ambrosio y Juan Jerónimo, en los cuales el catolicismo basaba su espiritualidad, centraba las actividades cristianas en la ritualidad al interior de los templos y las capillas, las catedrales y los monasterios. Agustín de Hipona, comenta en una de sus Confesiones: "Queda el placer de esos ojos de mi carne, sobre el que haré confesiones, que tentación de la vista oigan los oídos de tu templo, oídos fraternos y piadosos que… procede del cielo" (Hipona, 2010, pág. 80).

2.2 Los imaginarios sociales en el Q

En los imaginarios sociales de los anabautistas menonitas latinoamericanos, se reflejan las tendencias de los iniciadores del movimiento radical. Las comunidades del presente siglo enfatizan que *Jesús constituye el centro de su fe*, en la medida en que todo su actuar, todas sus decisiones, sus relaciones y sus vínculos internos y externos, se miden desde la óptica de Jesús. Este énfasis resulta tan significativo que llega a tornarse en la hermenéutica misma de las comunidades. Para los anabautistas menonitas, no es tan importante *lo que dice la Biblia*, sino *lo que dice Jesús, acerca de lo que dice la Biblia*. Además, en los imaginarios *anabautistas menonitas* está presente el papel de *la comunidad como centro de sus vidas*. Con esta afirmación muestran su compromiso con otras y otros en todos los niveles humanos. Este énfasis viene a ser clave en cuanto a que la comunidad asume el rol de espacio hermenéutico, puesto que le compete interpretar su entorno desde la perspectiva de Jesús. Otra de las aristas, presente en sus imaginarios colectivos e individuales, lo constituye su convicción de que *la reconciliación es el eje central de su misión*. Para las comunidades anabautistas menonitas, la principal tarea no es evangelizar *ni ganar almas para el reino*. La misión esencial consiste en reconciliar a los seres humanos entre sí, consigo mismos y con Dios. Este triángulo de reconciliación implica para cada miembro de la comunidad estar reconciliado en esas dimensiones y ser reconciliador.

En los imaginarios sociales y sus niveles colectivo e individual, por el lado evangélico, había configuraciones de los aprendizajes adquiridos en los discursos, reuniones y cursillos de capacitación que se ofrecían en esas congregaciones. Y eso era lo que reproducían. Los menonitas, por su lado, habían alineado en sus imaginarios aquellos aprendizajes adquiridos en sus entornos, los cuales replicaban por diferentes medios, más allá de las paredes de sus iglesias. Aquí, en este escrito, se sostiene que, desde los imaginarios sociales, se presenta la formateada en los pensamientos, las conductas y las relaciones: a nivel colectivo e individual. Mientras que los evangélicos se encerraban en sus templos a fin de prepararse para ganar almas, los menonitas afianzaban su discipulado para servir a la sociedad en diversos escenarios: niños y niñas, mujeres y campesinos, víctimas de guerras y violencias, indígenas y otros sobrevivientes, y todos los marginados. Este fue el ministerio intencional de las comunidades anabautistas. Los evangélicos que hacían algo parecido lo hacían desde esfuerzos individuales, nunca desde un ministerio estructurado en sus iglesias.

3. La eclesiología

3.1 La eclesiología evangélica en América Latina

En el presente escrito, el entendimiento del papel, las funciones, la misión y hasta la naturaleza de la iglesia constituyen la eclesiología.

Lo primero que se debe precisar es que la eclesiología del evangelicalismo latinoamericano estaba en la línea de la evangelización. La misión principal de los creyentes debía ser *ganar almas para Cristo,* de lo cual se desprende el surgimiento de diversas acciones evangelísticas: campañas al aire libre; proyección de películas; creación y adopción de folletos, revistas y periódicos con el mismo fin. Para un creyente, ganar almas para Cristo era la evidencia singular de salvación personal.

Además, los evangélicos latinoamericanos se caracterizaron por sus posturas anticatólicas en la medida en que se oponían de manera categórica a las diversas doctrinas de la Iglesia católica. Cuando los evangelizaban, entraban en luchas ideológicas acerca de la virginidad de María, la adoración a los santos, los hermanos carnales de Jesús y muchos otros temas. Además, hubo algunas confesiones que negaban a sus líderes los estudios académicos bajo la premisa de que el *Espíritu Santo los capacitaba, con solo leer la Biblia*. Lo paradójico es que el protestantismo latinoamericano legó sus aportes a la educación, con la fundación de colegios para menores en todo el continente.

De otro lado, la escatología vino a ser otra de las aristas desde y hacia las cuales se dirigía la eclesiología de las iglesias evangélicas de Latinoamérica. Fueron diferentes las tendencias escatológicas; pero la dominante fue la del *premileniarismo*: "Negaba algún valor a las realidades temporales…interpretaban la venida del Señor…un arrebatamiento de los justos fuera de este mundo, y…una posterior gran tribulación" (Pérez y Grundberger, 2019, p. 26). Esta doctrina, que infundía temor en los oyentes, fue impulsora del crecimiento numérico de miembros y de la expansión de nuevas iglesias en el territorio. En medio de esa tendencia escatológica, eran evidentes los esfuerzos proselitistas protestantes con el ánimo de incrementar los diezmos y ofrendas. El eslogan: "Las ovejas son las que se reproducen" convencía y promovía el liderazgo dedicado al proselitismo desde la venta de biblias, la entrega de folletos y otras actividades similares.

En los últimos años, las iglesias evangélicas han evolucionado hacia *la teología de la prosperidad* motivadas por influencias pentecostales[6] y neopentecostales[7], junto con influencias extranjeras de expansionismo

[6] Iglesias que se caracterizan por: "la salvación espiritual y la vida eterna, no los cambios en la sociedad." (Prieto, 2018; Pág. 96)

[7] Iglesias que se caracterizan en "que cultivaban un sincretismo de ritos, prácticas y cosmologías de origen católico, indígena y afrobrasileño" (Prieto, 2018; Pág. 154)

geopolítico. Desde esa tendencia, han emprendido un viaje que los conduce a la intervención en partidos políticos con miras a la *moralización* en los escenarios de gobierno. Esa *moralización* omite la tarea del compromiso social; esto es, ocuparse de los problemas de violencia y pobreza, la discriminación y el abandono del campesinado, de niños y niñas, entre otros. "Para fundamentar sus discursos, los líderes protestantes…focalizaron su atención en asumir posturas públicas de rechazo a la adopción por parte de parejas del mismo sexo, al matrimonio igualitario, a la llamada 'ideología de género', la eutanasia y al aborto" (Pérez y Grundberger, 2019, p. 119).

Junto a todo esto, la eclesiología latinoamericana mostró que las iglesias se convirtieron en fuerzas políticas; en la medida en que los candidatos ocuparon cargos públicos, por medio de elecciones, se acercaron a los líderes de esas iglesias, incluso con donaciones económicas personales, en busca de respaldo en los procesos electorales (Pérez y Grundberger, 2019, p. 123).

Eso pudo haber ocasionado algunas diferencias entre las confesiones en cuanto a que, por ejemplo, algunas, como Asambleas de Dios y Discípulos de Cristo, emigraron hacia las nuevas tendencias eclesiológicas; mientras que otras tradiciones, como Bautista y Presbiteriana, se tornaron en críticas de esos nuevos enfoques de ser iglesia. En su devenir como iglesias, fueron pocas las que optaron por los postulados de la Teología de la Liberación, teología latinoamericana pensada desde este continente. Esa no asimilación fortaleció sus tradiciones con el pentecostalismo y el neopentecostalismo, evidenciado en algunas separaciones entre iglesias.

3.2 La eclesiología anabautista menonita

Del lado de las iglesias anabautistas menonitas latinoamericanas, las particularidades de su eclesiología se pueden considerar desde sus propias tradiciones teológicas. Identificarse con la noviolencia se tornó en una de las principales marcas de la eclesiología menonita. Este énfasis produjo un impacto de gran importancia en el entorno en que se proclamaba el Reino de Dios. De modo que el ser comunidad, el Reino de Dios y la noviolencia, constituyen aspectos esenciales de la eclesiología anabautista menonita en América Latina.

La vida en comunidad es un distintivo de la eclesiología menonita con respecto a las eclesiologías evangélicas; en tanto que, los que pertenecen a estas iglesias son considerados creyentes cristianos y miembros enlistados en los libros de la membresía de la institución, los menonitas han entendido que los que integran sus iglesias, además de pertenecer al listado de los miembros, se pertenecen unos a otros, son miembros del cuerpo de Cristo, listos para ayudarse mutuamente. Tal como lo decía Menno: "A pesar de haber

sido muchas veces despojados de nuestras propiedades…ningún hermano o alguno de sus hijos que nos fueron confiados se ha visto en la necesidad de mendigar" (Horsch, 1978, p. 84).

Los menonitas del siglo XVI entendieron que *ser comunidad* manifestaba una luz del Reino predicado por Jesús en los evangelios. "Las enseñanzas del reino nunca fueron diseñadas para practicarse individualmente…La misma naturaleza del reino lo exige. Leer, estudiar, cuestionar y concluir con otros que están comprometidos a proclamar…la vida del reino" (Jones y Brown, 2019, p. 11). Estas comunidades tenían un entendimiento particular del significado del Reino de Dios y su experiencia en la vida cotidiana. Por ello, no resulta extraño que personas solas en la vida encuentren su familia en la comunidad de la que forman parte esencial. Ser comunidad, entonces, consiste en una relación de amor hacia otros y otras, con quienes se comparte la vida, el amor, el respeto y el perdón, entre otros valores del Reino.

De manera más radical aún, negarse a participar en conflictos armados y toda clase de guerras, distingue a las iglesias menonitas de las tradiciones evangélicas en AL. Tienen claro el legado de Menno: "Los regenerados no van a la guerra ni pelean. Son los hijos de paz, que han convertido sus espadas en hoces y sus lanzas en azadones, y no aman la guerra" (Horsch, 1978, p. 98). Lo anterior se complementa con el rechazo de la fuerza en cualquier expresión, modo, tiempo y lugar. De tal manera que más que una reflexión teológica sobre la noviolencia, hay un esfuerzo por vivirla. Ese también fue el sentir de Menno Simons: "¿Dónde las Sagradas Escrituras enseñan que en el reino e iglesia de Cristo…deben ser regulados y regidos por la violencia, tiranía y espada de las magistraturas?" (Horsch, 1978, p. 105). En consecuencia, los discípulos de Jesús nunca emplean la violencia, ni siquiera en defensa propia.

Junto con la noviolencia, las iglesias menonitas se consideran comunidades anunciantes del Reino de Dios, en oposición a las evangélicas, que se creen ganadoras de almas. Este entendimiento del Reino significa que se debe seguir a Jesús en sus enseñanzas y sus valores; sus principios y sus pensamientos que iluminan su caminar. De otro lado, conciben que las paredes de los edificios de reuniones, los templos, no limitan su accionar, sino que deben ir al mundo como Jesús lo hizo; acercarse a las aldeas, los caminos y las ciudades de su entorno. Ellos entienden que deben deslindarse de las ideas individualistas sobre la salvación y enfatizar la salvación comunitaria, el Reino de Dios, diferente a como los evangélicos la conciben. Así lo afirma Bercot (2003): "El evangelio del reino se centra en el reino de Dios, no en la salvación personal del hombre" (p. 123).

Conclusión

En este escrito, se ha realizado *grosso modo* una comparación entre las iglesias evangélicas y las iglesias anabautistas menonitas en AL. Teniendo en cuenta aportes bibliográficos y la perspectiva propia del autor, el tema se desarrolló teniendo en cuenta los aspectos de la configuración teológica, los imaginarios sociales y las eclesiologías. Tal ejercicio llevó a identificar mayormente diferencias entre las iglesias objeto de esta comparación; no obstante, en algunos casos tales diferencias no son contradictorias sino más bien complementarias.

Tales diferencias se identifican mayormente en las prácticas relacionadas con la noviolencia, la cual trasciende las relaciones familiares e interpersonales para trasladarse a la esfera del Estado en relación con el servicio militar y la guerra, por lo tanto, con el mandato de Jesús de amar no solo a los amigos sino a los enemigos. Lo anterior se evidencia plenamente hoy en el contexto de la guerra en Gaza en el que un buen sector evangélico apoya de manera directa o indirecta la incursión israelí en Palestina y el exterminio que hacen en el nombre de Dios.

Se espera que a partir de esta reflexión los lectores y las lectoras puedan ahondar en aquellos aspectos en los que consideren que es necesario hacerlo.

Referencias bibliográficas

Barth, K. (2006). *Introducción a la teología evangélica.* Salamanca: Sigueme.

Bercot, D. (2003). *El Reino que trastornó el mundo.* Farmington: Scroll Publishing Company.

Berkhof, L. (1999). *Teología Sistemática.* Michigan: Libros Desafío.

Durnbaugh, D. (1968). *La iglesia de creyentes.* Scottdale: Herald Press.

Dyck, C. (1996). *Introducción a la Historia Menonita.* Santa Fe de Bogotá: Semilla Clara.

Escobar, S. (1999). *Tiempo de Misión: América Latina y la Misión Hoy*. CLARA.

González, J. (1996). *Obras de Juan Wesley Tomo VIII.* Henrico, NC: Wesley Heritage Foundation, Inc.

Hipona, A. (2010). *Cofesiones.* Madrid: Credos.

Horsch, J. (1978). *Menno Simons, Su vida y sus escritos.* Elkhar: Edición digital.

Jones y Brown, S. (2019). *El maravilloso Reino de Dios.* Amberson, PA: Scroll Publishing Co., .

Leff, E. (2014). *Imaginación socilógica e imaginarios sociales ambientales en los territotios ambientales del Sur.* Sao Pablo: Vozes Editora.

McGrath, W. (2005). *Los Anabautistas.* Farmington, NM : Lampara.

Oliva Campos, C. (2023). *La doctrina Monroe contra América Latina y el Caribe.* Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Origenes. (2002). *Tratado de los principios.* (R. Alfonso, Ed.) Barcelona: Clie.

Prieto, J. (2018). *Historia Menonita Mundial: América Latina.* Ontario: Ediciones Biblioteca Menno.

Reformada, F. E. (2013). *La Confesion de Westminter.* Barcelona: www.felire.com.

Spurgeon, C. (2014). *No hay otro evangelio.* Carlisle, Pensilvania, EE.UU. UU.: Banner of Truth.